حلف لا يأكل بسرًا فاكل بسرًا مذنبًا وهو الذي عامته بسر وشيء منه رطب

او لا يأكل رطبًا فاكل رطبًا مذنبًا حنث بالاجماع وان اكل رطبًا مذنبًا في الاول وفي الثاني

الاكل بسرًا مذنبًا حنث عندهما وقال ابو يوسف لا يحنث لانه متى كان عامته رطبًا

فهذا في العرف يسمى رطبًا ولا يسمى بسرًا ومتى كان عامته بسرًا يسمى بسرًا فقد اعتبر الحكم

في الاسم للغالب ولهما ان الجزء الذي رطبه منه يسمى رطبًا ولا يسمى بسرًا

ومتى كان عامته بسرًا يسمى بسرًا حقيقة وان قيل الا ترى انه لو اقره هذا القدر منه

واكل يحنث لان الرطب اسم مشتق من معنى وهو الرطوبة وليس باسم لشيء مقدر حتى

لا ينطلق الاسم على القليل منه وكذا القدر الذي منه بسر يسمى بسرًا لانه اسم مشتق من معنى

حموضة فيثبت له هذا الاسم وان قيل محل الاسم كمن حلف لا يأكل طعامًا لفلان

فاكل طعامًا مشتركًا بينه وبين فلان يحنث لان القدر الذي هو المحلوف عليه ينطلق

لان القدر الذي هو المحلوف عليه ينطلق عليه اسم الطعام وان قيل فكذا هذا

الاسمان يجري بين الشيئين اذا عقد بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يحتمل

بلغ ... عمره ... على الكل ... فيشغله ... الجلد

اليمين الى ... المحلوف عليه اصله ... يقين ... بقاء

ويزل بزواله والاوصاف في الاعيان لغو اذا ... لغائب فتبدل

لا يوجب تبدل الذات فاما في الغائب فالاوصاف معتبرة لان الغائب يعرف

بوصفه لجهالة ذاته حلف لا يأكل من هذا البسر فاكل بعد ما صار رطبًا لا يحنث

ولو حلف لا يأكل من هذا الحمل فاكله بعد ما صار شاة او لا يكلم هذا الصبي فاكلمه بعد ما شاخ

والفرق انه عقد يمينه على عين موصوف بصفة في الفصلين الا ان صفة الصبا في العين

لا يتقيد لانها غير داعية الى هجران الكلام لان الشرع امرنا بتحمل اخلاق الصبيان فاما

هذارة الصبيان فلم يصح اعتباره شرعًا فلغت الصفة اما هنا صفة الرطوبة داعية

الى اليمين لان من الناس من يرغب عن الرطب لاجل رطوبته لانه قد لا يضره اكله ... ثم

يرغب فيه اذا صار تمرًا ليبوسته وقد يمنع نفسه عن البسر لمضرته لما فيه من حموضة وبرودة

فتقيدت اليمين بالاصل و ... الوصف جميعًا ولم يوجد فلا يحنث

... عمره ...

فائده

عن عائشة ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها قالت قالوا يا رسول الله ان ها هنا اقوامًا حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله ام لا قال عليه السلام اذكروا اسم الله وكلوا

كشف ورقة عدد ١٢١

٢٩٥

مولف هذا الكتاب عبد العزيز ...

مولف هذا الكتاب عبد العزيز بن احمد ... البخاري

... الرجل امرأته ... والدنيا



اى دو جهان محو تماشاى تو
جز تو كسى نيست شناساى تو

سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ماء البحر قال هو الطهور ماءه
والحل ميتته صدق رسول الله او كما قال

من كتب الفقير الى ربه القدير
[illegible] سيد محمد اسعد
عفى عنهما

مصنف المختصر المسمى بالبزدوي الكبير هو الشيخ الامام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى
بن مجاهد ابو الحسن المعروف بفخر الاسلام البزدوي الفقيه الكبير بما وراء النهر صاحب الطريقة على مذهب
ابي حنيفة ابو اليسر [illegible] القاضي محمد ابا اليسر وكرة جماعة صاحب الهداية في الكفالة والوديعة توفي
قال الامام السمعاني روى لنا عنه صاحبه ابو المعالي محمد بن نصر بن منصور المدني الخطيب بسمرقند توفي
يوم الخميس خامس رجب سنة اثنين وثمانين واربعمائة وحمل تابوته الى سمرقند ودفن بها على باب المسجد
[illegible] ... ومصنف الشرح هو عبد العزيز بن احمد بن محمد
البخاري تفقه على عمه محمد بن محمد بن الباس الماي مرغي شرح البزدوي هذا الكبير والاخسيكثي
ويزده قلعه هصيلته على [illegible] من الكتاب النكاح واصبح المنتبه شرح
بزيادة [illegible] وشرح الهداية بلغ فيها الى الكتاب و [illegible] وسبعمائة ودخل بلاد الروم
وهو شرح حسن جدا وشرح ... خمس وسبعين وسبعمائة
ووصل كتابه هذا الى بلادنا في سنة تسع [illegible]
الاخسيكثي المسمى بالتحقيق

المتوفى سنة ٧٣٠ سبعمائة وثلثين

اى منتخب فى اصول المذهب للاخسيكثي
اسم الشرح التحقيق

الشارح [illegible] سبعمائة

دخل في سلك كتب الفقير الى الله سبحانه وتعالى
محمود البوسنوي [illegible] غفر عنهما [illegible]

السامي صحيح

صار رسم مملكي [illegible] العبد المدرس [illegible] السيد
مصطفى بن ابراهيم سليم [illegible]
في الماضي [illegible]
عفى عنهما

ثم صار في سلك الفقير [illegible]
حافظ محمد [illegible]
المحمدي [illegible]
عفى عنه

صاحبه

وابو حنيفة واصحابه رحمهم الله الى الراي والراي هو نظر القلب يقال راى رأيا بدليل ورد ورأى رؤيا
بغير تنوين بخواب ديدن وراى رؤية بچشم ديدن وفي المعرب الراي ما ارتآه الانسان واعتقده واما
فضيلة ما روي عن مالك بن انس رحمه الله انه كان يقول اجتمعت مع ابي حنيفة رحمه الله وجلسنا اوقاتا
وكلمته في مسائل كثيرة فما رأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه في معنى وحجة وروي انه كان ينظر في كتب
ابي حنيفة رحمه الله ويتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعي رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر في الفقه فهو
عيال على ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي عبيد القاسم بن سلام عن الشافعي رحمهما الله انه قال من اراد الفقه
فليلزم اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ولله ما صرت فقيها الا بالاطلاع في كتب ابي حنيفة ولو لحقته لازمت مجلسه
وبلغ ابن جريج ان رجلا وقع في ابي حنيفة رحمه الله فدعاه وقال يا هذا اتقع في رجل سلم له جميع الامة بلا دعة
ارباب العلم وهو لا يسلم لهم الورع قال وكيف ذلك قال العلم قسمان سؤال وجواب انه وقع في المسائل فسلم
له النصف ثم اجاب فيها وافتوه له فاصاب النصف الآخر فسلم له الربع الآخر واما خالفوه له الباقي وهو لا يسلم لهم حكم
في رفع الورع تعنتا وعناية بينه وبين الحق **قوله** وهم اولى بالحديث بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا
لقبولهم الاحاديث المرسلة ولا مرسل طارق عن يحيى بن آدم انه قال ان في الحديث ناسخا ومنسوخا كما في القرآن
وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ به وكان
بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفة رحمه الله يقول عجبا للناس يقولون اني اقول بالراي ما
افتي الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رايت احدا الزم للاثر من ابي حنيفة رحمه الله وعن يحيى بن
نضر قال سمعت ابا حنيفة رحمه الله يقول عندي صناديق من الحديث ما اخرجت منها الا اليسير الذي ينتفع
به وعن احمد بن يونس قال سمعت ابي يقول كان ابو حنيفة رحمه الله شديد الاتباع للاحاديث الصحاح
وعن الفضيل بن عياض رحمه الله قال كان ابو حنيفة رحمه الله فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع
المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت
عليه مسئلة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول عن الصحابة والتابعين اخذ به والا قاس فاحسن القياس
وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذي جاء ان اصحاب الراي اعداء السنة ابو حنيفة رحمه الله
وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة رحمه الله يجتهد جهده ان يكون عمله على السنة ولا يغادر منها شيئا فيه
فكيف يكون من اعادي السنة انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون
اهواءهم واما اجلال ما ذكر الشيخ رحمه الله له لكتاب والمرسل المطلق هو له في اصطلاح المحدثين ما يرويه
التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما فعل ذلك سعيد بن المسيب
والنخعي والحسن رحمهم الله والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا في المغرب تمسكا بالسنة لان
السنة اعم من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول وقيل انما جمع بينهما لئلا
يتوهم ان ذلك العام قد خص منه فاكد بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان ههنا وراءوا اي
اعتقدوا العمل به اي بالمرسل مع جهة الارسال اولى من الراي اي من العمل به كما اهل السنة فانهم
جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين جزءا او اقل او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس تعطيل
الاصل اي ما تبسا ته يعني على القياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرطه العمل بالفرع ان

وبورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كقوله صلى الله عليه وسلم حين مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في نوم ...
ومن وضع الفرس الخفي في لفظ الشارع الشارع ان ... السبب كيف واكثر اصول الشرع وردت على اسباب كقوله تعالى وان ... نزلت في سرقة المجن او
رداء صفوان ونزل اية الظهار في سلمة بن صخر واية اللعان في هلال بن امية وكل ذلك على العموم وشبهه انه لولم يكن للسبب تاثير وكان النظر الى
اللفظ خاصة لكان يجوز ان يكون اخراج السبب عن حكم العموم المسميات كما لو لم يرد على سبب ولو لم يكن للسبب اثر لما نقله الراوي اذ لا
فائدة فيه قلنا لا خلاف ان كلام الشارع تناول الحادثة ثم لكن الكلام في انه بيان لها خاصة ام لها ولغيرها واللفظ يعمها وغيرها وتناوله لها مقطوع
به ولغيرها ظاهر ولا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره فلذلك لم يجز تخصيص السبب وفائدة نقل السبب معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع
علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب عن حكم العموم بالاجتهاد ولذلك غلط ابو حنيفة رحمه الله في اخراج الامة المستفرشة عن قوله صلى الله
عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر والخبر انما ورد في وليدة زمعة اذ قال عبد بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال صلى
الله عليه وسلم الولد للفراش اثبت للامة فراشا وابو حنيفة رحمه الله لم يبلغه السبب فاخرج من عموم هكذا ذكر الامام حجة الاسلام الغزالي
رحمه الله في المستصفى في اصول الفقه وقال الشيخ الكبير العالم النحرير كاشف المشكلات وفاتح المعضلات الامام المحقق والحبر
المدقق علامة العالم علاء الملة والدين عبد العزيز البخاري رحمه الله وابقاه جميع ما ذكر مستقيم يرد دعواه الغلط على ابي حنيفة رحمه الله
فانه غلط فيه ولا يدعى انه رضي الله عنه وهي ان النسب يثبت بالفراش بالاتفاق ومعناه عندنا صيرورة المراة متعينة للولادة من رجل ...
هو الفراش وقد ثبت بالنكاح الصحيح وشبهته اذا اتصل به الدخول ولا يثبت بمجرد ملك اليمين ولا بالوطء وشبهة الملك والاختلاف في الجارية
انما الخلاف في ان الامة هل تصير بمجرد الوطء فراشا حتى يثبت النسب عنه بلا تصريح ولا استلحاق بالدعوة وعندنا لا تصير فراشا بمجرد الوطء
ويثبت النسب بدون الدعوة لخبر ولد وليدة زمعة وقصة ذلك ان اهل الجاهلية كانوا يضربون الضرائب على الاماء فيكتسبن بالفجور و...
يلمون بهن وكان من سيرتهم الحاق الولد بالزنا فاذا جاءت الواحدة منهن بولد وقد كان من السيد وطئها وغيره وطئها بالزنا يدعون
القائف وقد يدعون بقوله وكانت لزمعة امة يلم بها وقد كان اصابها عتبة بن ابي وقاص فظهر بها حمل وهلك عتبة وزمعة كافرين وعهد عتبة الى اخيه
سعد ان يستلحق ولد امة زمعة فاراد سعد ان يستلحقه وقال ابن اخي كان عهد الي فيه وقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه
فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالولد لعبد وقال الولد للفراش فبيت الامة الموطوءة فراشا من غير دعوى سيدها زمعة قال الشيخ
هذا ما قال الامام الغزالي رحمه الله لما كان سبب ورود هذا العام وهو قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش الامة الموطوءة من غير دعوى لم يجز اخراج
من العموم لما مر وقد غلط ابو حنيفة رحمه الله حيث اخرج الامة الموطوءة من هذا العام بالاجتهاد ولم يثبت النسب فيها بمجرد الوطء
انما سبب لورود العام وقد وافقنا انه لا يجوز اخراج سبب ورود العام منه بطريق التخصيص ثم عذر ابا حنيفة وقال انما اخرجها من العموم
بالاجتهاد لانه لم يبلغه السبب فظن ان الامة الموطوءة مثل سائر افراد العموم فيجوز اخراجها بالاجتهاد ولكنه وقع غلطا لما ذكرنا هذا
تقرير كلام الغزالي وما يرد عواه الغلط على ابي حنيفة رحمه الله وجواب ... من وجهين احدهما ان زمعة قد كان اقر بوطئها اذ روي في
بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي قد اقر به ابي ومن مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان الامة تصير فراشا بالوطء اذا اقر
المولى ثم اتت بولد يمكن ان يكون منه ويكون ذلك اقرارا بالولد بغير دعوى والثاني ان وليدة زمعة كانت ام ولد لزمعة هكذا ذكر ابو
يوسف في الامالي ويدل عليه اسم الوليدة لانها اسم لام الولد فانها فعيلة بمعنى فاعلة اذ لا يصح ان يكون بمعنى مفعولة لفظا ولا معنى
ونسب ام الولد يثبت من غير دعوى وما قالتها ان في رواية ... هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر وقال
لعبد بن زمعة هذا وقضاء بالملك لعبد لكونه ولد امة ابيه ثم اعتقه عليه باقراره بنسبه والدليل عليه انه قال لسودة بنت زمعة اما
انت يا سودة فاحتجبي منه لانه ليس باخ لك وفي رواية قال لسودة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة وقوله صلى الله عليه وسلم الولد
للفراش لتحقيق نفي النسب عن عتبة لانه كان عاهرا لا لالحاق النسب بزمعة وكان معناه على هذا الوجه انه ملك لك يا عبد
لانه ابن امة ابيك اذ لم يكن له فراش ولكن الولد للفراش وراى ان من مذهب ابي حنيفة ومن هو مذهب ابي يوسف ان من كان قد اقر
بولده شبهه منه ان كان الوارث احدا او اكثر واحد ولم يثبت نسب الباقين ويكون هذا بمنزلة الدعوى من الوارث ... كما ذكرنا ان
ابا حنيفة رحمه الله لم يغلط ولم يخرج سبب الورود من العام بالاجتهاد بل هو ... على ما ذكرنا اما انها موطوءة مع الدعوى او ام ولد قد
استغنت عن الدعوى وحاصلها انا ان سلمنا انه لم يكن ثمة دعوى ولا امومية ولدها قال ابو يوسف رحمه الله لا يوجب تخصيص
سبب الورود بوجه وتبين انه سبب ورود العام ان كان امرا كليا فلا يجوز تخصيص ذلك الكلي منه ويجوز اخراج ما سواه وان
كان امرا جزئيا امتنع تخصيص ذلك الجزئي دون ما سواه نظيره قول السائل يجوز التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه
ولا يجوز تخصيص التوضؤ منه ويجوز اخراج غير الوضوء وغيره ان دل الدليل عليه ونظيره الثاني لو قال ... الحل ...
التوضؤ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه لا يجوز اخراج الوضوء منه لانه وقع فيه قطعا ويجوز اخراج نوع من ... اذا دل
الدليل عليه كما يجوز اخراج غسل الموتى ونحوه وحينئذ ان كان الدليل المخصص يصلح خاصة الى الفرد ...

من سواه وان كان اجتهادا احتاج الى الفرق وفيما نحن فيه العام ورد بناء على سبب جزئي وهو قصة الوليدة لا على سبب
كلي لان مناط الحكم فيها لم يكن مطلق الامة المستفرشة فلا يجوز اخراج ذلك الجزئي ويجوز اخراج ما سواه ولم يخرج ابو حنيفة رحمه الله
ذلك الجزئي من العام وكل ما فيه سواه بالدليل لا ... فثبت بهذا ان نسبة الغلط اليه في هذا المسئلة غلط والعجب كل العجب من امام
الحرمين ... والغزالي وقد صنف في ذلك كتابا ثم ذكر انه يستدل على مقلد واختار ان كل مجتهد مصيب ان يطعن بالغلط على
امام من ائمة المسلمين من غير تحقيق لكلامه ومن غير دليل واعجب من ذلك حكمه بانه لم يبلغه السبب في هذه من العموم وليت شعري
من اين عرف ذلك وما اراه يدري انه امر لا يمكن معرفته الا لمن ادرك زمانه ولازمه من حين نشأته لبلاده نهارا وليلا ولم يغب عنه ساعة وهذا امر
يستحيله العادة مع ان الحديث بطوله مذكور في كتب محمد بن الحسن رحمه الله خصوصا في المبسوط وهو في المبسوط منقول عن ابي حنيفة
رحمه الله وقد تمسك به ابو يوسف رحمه الله في مسئلة كما ذكرنا فيها مخالفا لابي حنيفة رحمه الله واجاب ابو حنيفة رحمه الله عن ذلك فعلم انه قد عرف
القصة كما بلغه للكرخي وانه امر مشهور بين اهل اصحابه ومتبعيه ولكني اذكر ان التعصب حمله على هذا الطعن وانه ليس من سيرة المتقين
وداب الصالحين والله اعلم

قال ... الله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المعونة تاتي من الله العبد على قدر المؤونة ...

... ابو هريره روايت ميكند كه رسول ... فرمود ... روايت ميكند كه ... [illegible]

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي

الحمد لله مصوّر النسم في مشيمات الارحام بلا مظاهرة ومعونة ومقدّر القسم لطبقات الانام بلا كلفة ومؤونة شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله مبدع فرائد الدرر من خطرات الفكر بسحائب فضله واكرامه منشئ لطائف العبر من شواهد الفطر بروائع طوله وانعامه الذي اكمل بعنايته ذرى الدين واتمه للاسلام وجعله بعوائده الملة الحنيفة من بين الاعلام نحمده حمدا تاه في وصفه افهام العقلاء ونشكره شكرا تجاوز عن قدر اوهام الاذكياء على ان اوضح مناهج الشرع ورفع معالمه واحكم قواعد الدين واثبت دعائمه ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تبعث عن قائلها جحيم الجنان ودعت صاحبها الى نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي جبله الله من سلالة المجد والكرم وبعثه الى كافة الخلق والامم فابان معالم الدين وآثاره واظهر سبل اليقين ومناره حتى سطع نور الشرع عن ظلام الجفا بحسن عنايته وظهر نور الدين عن اكمام الخفا بيمن كفايته صلى الله عليه وعلى آله الذين لم تستتر اقمار دينهم بغمام الشك والبداء ولم تحتجب نوافح تعيينهم باكمام الاهواء صلاة يتجدد على تعاقب الليالي والايام وتتزايد على انقضاء الشهور والاعوام وسلم تسليما **وبعد فان** علوم الشرع احق العلوم بالتوقير والتبجيل واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل اذ هي الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدنيا والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى بنورها يهتدى من ظلمات الغواية الى سبل الرشاد وبيمنها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد لا سيما علم اصول الفقه الذي هو اصعبها مدركا وادقها مسالك واعمها عوائد واتمها فوائد لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة في الآثار ولهم سماء الفقه والحكمة مطموسة في الانوار لا تدخل مبانيه تحت الاحصاء ولا تدرك محاسنه بالاستقصاء ثم ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى **الشيخ** الامام المعظم والحبر الهمام المكرم العالم العامل الرباني مؤيد المذهب النعماني قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الاسلام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان امتن من الكتب المصنفة في هذا الفن شرفا وسموا واوفى محله مقام الثريا مجدا وعلوا ضمن فيه اصول الشرع واحكامه وادرج فيه نظام الفقه وقوامه وهو كتاب عجيب الصنعة رائع الترتيب صحيح الاسلوب مليح التركيب ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية وليس وراء عبادان قرية لكنه صعب المرام ابي الزمام لا سبيل الى الوصول الى معرفة لطائفه وغرائبه ولا الى الاحاطة بطرائفه وعجائبه الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله وشد حيازيمه للاحاطة بجملته وتفصيله بعد ان ذوى في اقتباس العلم هنا تيا وذرعا من هواجس اضاليل المنى خليا وقد تحقق ذلك لائمة الاصول والفروع واحاط بما فيها من المنقول والمسموع وقد سالني اخواني في الدين واعواني على طلب اليقين ان اكتب لهم شرحا يكشف عن وجوه غوامض معانيه نقابها ويرفع عن اللطائف

المستترة في مبانيه حجابها ويوضح ما ابهم من رموزه واشاراته المعضلة ويبين ما اجمل من الفاظه وعباراته المشكلة ظنا منهم اني لما استسعدت بتخريجي وتلمذي واستفادتي من مولانا الامام المحقق الرباني والقرم المدقق الصمداني ناصر رايات الشريعة كاشف استار الحقيقة كشاف غوامض المعضلات فتاح اغلاق المشكلات حميد الملة والدين ملاذ العلماء العاملين قطب المتبحرين ... المجتهد ... محمد بن محمد ... افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه وصب عليه شآبيب اكرامه ورضوانه ... في بحر بره واتباعه وتبين ... بصنائع جوده ونواله لعلي فزت بذروة من غرر ... واحرزت حظا وافرا من موائد فوائده واني فدي محنتها من بين العلماء بنفاق الانام ... فاستعفيت عن هذا الامر الخطير وتشبثت باهداب المعاذير علما مني باني لست من فرسان هذا الميدان ولا لي بالابلاء في مواقع ... وابن انا من ذلك وقد تحير الفحول في حل مشكلاته وتعذر على الكملة ... في بحثه وتقريره وعجزت الجهابذة عن درك معضلاته مع حرصهم على تحقيقه ونكته فلم يزدهم ذلك الا المبالغة في الالحاح علي والا اقامة مواقف الاقتراح لدي فلم اجد بدا من انجاح مسؤولهم ولا منهربا عن تحقيق مأمولهم فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم وسعيا الى اداء حقوقهم وشرعت في هذا الامر العظيم المهم والخطب الجسيم الملم مستعينا بالله الكريم الجليل راجيا منه ان يهديني سواء السبيل متوكلا على كرمه الشامل في طلب التوفيق لاتمامه معتمدا على انعامه العام في سؤال التيسير لابتدائه واختتامه راغبا الى الله ان يجعل كل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم منقذا من سخطه وعقابه الاليم مبتهلا الى الله ان يعصمني عن الخطا والزلل ويلهمني طرق الصواب في القول والعمل متضرعا الى الله ان ينفعني به واياهم في الاسلام وايامه ببركات جمعه ... ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محجوبة عن الابصار سميته كشف الاسرار وارجو ان يكون كما سميته عاما للشروح ... وجمالا ووفاق ... ومن نظر فيه بعين الانصاف عرف دعوى الصدق من الخلاف ثم اني لم آل جهدا في تاليف هذا الكتاب وترتيبه ولم ادخر جهدا في تسديده وتهذيبه فلا بد من ان يقع عثرة وزلل وان يوجد فيه خطا وخطل فلا يتعجل الواقف عليه فان ذلك مما لا ينجو منه احد ولا يستنكف منه بشر فقد روى البويطي عن الشافعي رحمه الله انه قال له اني صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله **وقال** المزني قرأت كتاب الرسالة على الشافعي رحمه الله ثمانين مرة فما من مرة الا وكان يقف على خطا فقال الشافعي رحمه الله هيه ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالمأمول ممن يقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف ونبذ وراء ظهره التكلف والتصلف ان يسد خللا بقدر الوسع والامكان اذا الفى ... لا بان واخوان ... بين الانام

حم الاثابة باعطاء الثواب

والدار الجزيل المثوبة في دار السلام والله الموفق المثيب عليه اتوكل واليه انيب

قال العبد الضعيف عبد العزيز الحلبي محب الفارابي تبتّ لله عيوبه وغفر ذنوبه مدرسي هذا الكتاب شيخي واستاذي وعمي الذي تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بشرحين لهم المبلدسة الملكية العباسية قال حدثني به استاذ ائمة الدساتير كلمة الله العليا شمس الائمة محمد عبد الستار محمد الكردري من اول الكتاب الى باب اثبات الشرائع ومنه الى اخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد محمود بن عبد الكريم الكردري المعروف بخواهر زاده راويا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ الاسلام برهان الدين محمد عبد الجليل الرسداري قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن محمد النسفي المصنف قدس الله ارواحهم قال المصنف رحمه الله الحمد لله خالق النسم ورازق القسم حمد سنة السلف والخلف بذكر الحمد وابل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه مفتتح به وعملا بقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه للاستغراق الجنس عند اهل السنة على ما عرف لان الحمد كله لله ولله اسم تفرد به الباري سبحانه يجري وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اي هل تعلم احدا تسمى بهذا الاسم غيره كذا روي عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مجمعا لجميع الصفات وكان اضافة الحمد اليه اضافة الى جميع اسمائه وصفاته لا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مجمع للصفات ثم لما كان من سنة التاليف ان يوافق التحميد مضمونه وغرض المصنف من هذا المصنف اصول الفقه والفقه على ما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه معرفة النفس ما لها وما عليها قال خالق النسم اذ لابد من وجود النفس ليعرف ما شرع لها من العقوبات وما شرع عليها من الواجبات والخلق هنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا في الصحاح والنسم جمع نسمة وهي في المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة ولله بارئ النسم ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء في حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اي معطي العطايا والرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى القسم وهو الحظ والنصيب من الخير وانما ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما ينتفع به فقيرا بخلاف العطاء فانه اسم لما يعرض للمحتاج وغيره حتى قيل اعطى ... مثل المقابلة ولا انسان له او احوج محتاج الى البرق ... الكتاب مناسب ... من اول العطاء ... في صنعه وفي المغرب التوضيح قوله مبدع البدائع وشارع الشرائع الابداع الاختراع لا على مثال والبدائع جمع بديع بمعنى مبتدع اي مخترع الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وذكر هذه القضية بدون الواو بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق

مثل هذا الموجود الذي هو انموذج من جميع ما في هذا العالم فان العالم الاصغر من عجائب قدرته وغرائب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على هيئة مختلفة وطبائع مختلفة واهوائهم متباينة لا يكادون يجتمعون على شيء ويبعث بكل همته الى ما يشتهي طبيعته وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدي في العاجل الى التقاتل والتفاني وفي الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرائع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم وكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم اي بين والشرائع جمع شريعة وهي ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فاستعمل الله مفعول ثان له اي جاعل الشرائع دينا رضيا او انتصب على الحال من الشرائع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرانا على الحال في قوله عز اسمه كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة لكونه موصوفا بوصف اي فصلناه في حال كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءني زيد رجلا صالحا والدين في اللغة الانقياد لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضي المرضي ومنه اقتدى بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اي اخترته لكم من بين الاديان وهو ان يكون المراد من الشرائع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرائع من لدن آدم الى عهد النبي صلى الله عليه وسلم لقيل اديانا رضية وانوارا مضيئة والنور لغة اسم للكيفية الفائضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان تصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم سمي الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الحسي سبب لظهور الاشياء للبصر ولاقامة لزوم قال النابغة الجعدي اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا يضيء كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا واستعمله بالمعنيين والنور هو المختار في الضياء او في النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم المصنف وصف الدين بالنور اولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اي جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله متم نوره اي دينه ثم وصفه بالاضاءة ثانيا لانه اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يصير كضوء الشمس ولان للحق كانواره ظلمات اهل البدعة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمات الجسمانية ثم ازداد حتى ملأ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولانه لما استعار للعالم الجسماني هذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضاءة كما قال هو الشمس والقمر للعالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية قوله وذكر الاثام ومظهرا في دار السلام الاكرام ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم من الذكر وهو الذكر في الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمظهر المركب والمطايا الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين

السليط الزيت او دهن السمسم قاله

وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها
وداثها من العيوب عن الآفات والفنا او لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم
سلام قولا من رب رحيم او السلام من اسماء الله تعالى واضيفت الدار الى الله تعظيما لها **قوله**
رحمة على الوسع والامكان ولما نظر الشيخ في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته
وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بمواجب حمده كما هو حقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر
الا بالله وتيسيره قال الحمد لله على الوسع والامكان واستعنه على طلب الرضوان يعني العمل على حسب
وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه التحميد على حسب النعم اذ ليس في ذلك وسع احد قال الله
تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر
وغير مقدور له الا ترى ان نسف الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن في وسع البشر والوسع راجع الى
الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اي الرضا بالاستعانة به لانه اعظم النعم قال
الله تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال صلى الله عليه وسلم
كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء **قوله** واصلي عليه وعلى آله اي ذريته واصحابه
اي متابعيه من المهاجرين والانصار والمراد من الآل الاتقياء من المومنين على ما قال صلى الله
عليه وسلم آلي كل مومن تقي وتخصيص الاصحاب بالذكر بعده دون دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم
وتعليم الخلق والاصحاب في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي
لا لتفضيلهم على الانبياء اذ لا تفضل لولي على نبي قط **قوله العلم نوعان** اختلف في
تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضروري اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة يتوصل بها الى الامور المعقولة تمييزا لا يحتمل
النقيض وقوله لا يحتمل النقيض خرج عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك
والظن والسهو ومختار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله انه صفة تتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به ثم انه عام يتناول علم اللغة والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد
والشرائع فلا يستقيم تقسيمه الى نوعين والاكتفاء عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان
الى نوعين انسان وفرس لانه اعم من ذلك الا بتقييد وقوله تعالى المراد العلم المنجي واللام للعهد
الذي اشتمل على نوعين فكان الشيخ رحمه الله صرح بقوله العلم نوعان عند هذين النوعين
عن كونه علما ظهر لا لانه لاجل انحصار الفائدة في النوعين فكان هذا من قبيل قولك
العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء لانك لا تعتد بهم علما ثم مقابلة علم التوحيد هو العلم
بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة
غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفي
الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرائع هو العلم بالمشروعات
من السنة والفرائض والشروط والحل والحرمة والصحة والفساد وسائر الاحكام ولم يذكرها المصنف
لكونها مقصودة ارادته بالذكر والاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اي محكم

الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقروا برسالة
النبي صلى الله عليه وسلم وبحقية القرآن وانقلوا بقبلة الاسلام لانهم وان اتبعوا اهواءهم خرجوا عن حد
الاسلام ونبذوا التوحيد ولكنهم انكروا الصفات التي نطق بها القرآن والسنة زاعمين
انهم ذهبوا الى ما هو عين الحق ومحض التوحيد فاما المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن
مثل المجوس والثنوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكارهم حقيتهما
فيتمسك اذا بالمعقول الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من
غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعني
يتمسك بالكتاب مجانبا الهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره في الدين مما لم يكن فيه ولا يحمل الكتاب
والسنة على ما تهواه نفسه ولا على ما يوافق بدعة غيره مثل ما قالت الروافض المراد من
الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله ويوم يعض الظالم على يديه
ابو بكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل ما قالت المعتزلة في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
انه مشروط بشرط التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد في النار لاصحاب الكبائر من المومنين
ومثل حملهم المشية في قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم
دخول الشرور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اي عقيدة الرسول
والجماعة اي عقيدة الصحابة اذ كانا شاكنا اي استاذنا والسلف جمع سالف من سلف يسلف
سلفا اذا مضى وعامة اصحابهم اي اكثرهم انما قيده لان بعضهم كانوا موسومين بالبدعة مثل بشر
غياث المريسي **واعلم ان** غرض الشيخ من تحرير هذه الكلمات في هذا الكتاب ابطال
دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل
مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اهل
الرأي وانه كان يقدم الرأي على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابو حنيفة
رحمه الله ذلك اي علم التوحيد والصفات كتابا لقبه بالاكبر سماه الاكبر لان شرف العلم وعظمته
بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه الاكبر وذكر فيه
اثبات الصفات **فقال** لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما
بعلمه والعلم صفة في الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق
صفة في الازل وفاعلا بفعله وفعله صفة والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول
مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة فمن قال انها مخلوقة او
محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله عز وجل
اي ذكر ذلك فيه ايضا فقال ثم نقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره
من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اي ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون
كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها
بمحبته ورضاه والمعاصي كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه **واما** مسئلة الاجتهاد

ولا اصلح فيما وجدته لله لنبيه النبي كانت عندي من العقه الاكبر ولسي في كلام الشيخ ايضا

ما يوجب انه قد ذكر مما يه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حتى يقول واثبات الاستطاعة ولم يقل

يقول ايضا واثبت الاستطاعة ومن هنه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال وانت الاستطاعة

ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما في موضع اخر او في مباحثة ونحوه ذلك **قوله** وقال

لا يكفر احد بذنب قال فيه فقد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المومن لا يكفر

بالله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه يترك العظيم من الذنب ولله

واحب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحترق بالنار وبين ان يفتري على الله من قبله لكان الاحتراق

احب اليه من ذلك ولا يخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك في اناس

رووا ان المومن اذا زنى خلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب العبد اليه ايمانه

اتتهم في قولهم او تصدقهم فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج وان كذبت

قولهم قالوا انت مكذب للنبي صلى الله عليه وسلم فانهم رووا ذلك عن رجل شتى حتى انتهى الى النبي

صلى الله عليه وسلم قال العالم رحمه الله اكذب هولاء ولا يكون تكذيبي لهم تكذيبا للنبي صلى الله عليه

بل يكون تكذيبا للرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مومن بكل شي تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم

غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القران كان هذا القول منه تصديقا بالنبي وبالقران وتنزيها

له من الخلاف على القران وقد قال الله تعالى واللذان ياتيانها منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى

وانما عنى به المسلمين فكان العقه الاكبر ايضا ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت

كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مومنا حقيقة وفيه حجة لما يدعي بالله

وقال رحمه الله قال صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم لو كان ابوك مسلما لترحمنا عليه اي ترحمنا

له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة اهو افضل ام الدعا

عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على من ليس غير الاشراك بالله فان الذي ركب

هذا العبد فان الدعا له بالاستغفار افضل لانه مومن من اهل الشهادة والدعا لاهل هذه

الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شي نطاع الله به افضل من الاقرار

بهذه الشهادة وجميع ما امر الله من فرايضه تحت هذه الشهادة اصغر سعته في حسنات السموات

والارض ومن وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم وكان

في علوم الاصول اماما مجتهدا فانه اماما على التحقيق والشي اذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق يقال

رجل شجاع وللفرس الجواد انه لذو مصدق اي صادق الحمله وصادق الجري كانه ذو صدق

فيما يعدك من ذلك **قال** صاحب الكشاف في قوله تعالى قدم صدق وفي اضافته الى الصدق

دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ما روى يحيى بن شيبان عن

حسنه رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام ومضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه

اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر

وكيف قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات

اهل الاهوا وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهوا احد اجدل من المعتزلة

لان ظاهر كلامهم مموه تقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بهذا الكلام **واما** الروافض واهل

الارجاء الذين في القول الحق وكانوا بالكوفة اكثر وكنت بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل

العلوم وادقها فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فعلمت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله

عليه وسلم ورضي عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شي مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف

واعلم بحقايق الامور ثم لم ينتصبوا فيه منازعين لا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك

ونهوا اشد النهي واستخوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا والبه دعوا

وكانوا يعلمون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه على ذلك مع الصدر الاول من السابقين

وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما

كان عليه السلف وسرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رايت من ينتحل

الكلام ويجادل فيه فوجدت ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رايتهم

قاسية قلوبهم غليظة افيدتهم لا يبالون بمخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم ولله

الحمد كذا ذكره الامام طه البن الهرغساني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله **قوله**

وتلك المسايل المتفرقة الى اخر اعلم ان اهل الاهوا تفرقوا اولا على ست فرق القدرية

والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجية ثم تفرقت كل فرقة على اثنتي عشرة فرقة فصار

الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف في المسايل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وعدم

دليل على انهم لم يميلوا الى شي من هذه المسايل هب فقالوا في قوم جعلوا الجماعة مطلقا بالتحري

فوقع تحري كل واحد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه في زعمه مخطئ

فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو

صلوا الى الكعبة في جوف الكعبة بان يقال انما حكموا بفساد الصلوة لان حقيقة كل جهة مختصة بمتحريها

اذ اجتهاد كل مجتهد حق في نفسه لا في حق غيره ثم لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل

الميتة ناسب في حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة منها قبلة بالنسبة الى

جميع الناس **قلنا** اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا يمتنع ان يعتقد الغير الحقيقة فتلك

الشبهة بحل الميتة لما انه في حق المضطر لا يمتنع ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت

ذلك في حق غير المضطر وههنا يعتقد مخطئا مطلقا فاوجب فساد الصلوة كما لو صلى

اذا اقتدى المتيمم صلوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ولو كان جواز الاقتدا لتيمم ثابتا

في حق الامام دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم

بين الغرما والورثة لا اخذ كفيلا من الغرما ولا من الورثة هو شي احتاط به بعض القضاة وهو

جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما جهله ووصفه بالجور وقالوا

فيمن حلف ليصلين الليلة على السطح فكذا اذا دام على سلامة الاشيا من الافات للعرف فان وقائم

عندنا بالاستطاعة التي تصدق حكما به حينئذ وان لم يات به عدم المانع فقال انهم قايلون

ولو كان رايهم على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة صح

الرفض الترك ومنه الرافضة لتركهم زيد بن علي حين نهاهم عن الطعن في الصحابة معرب

بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا اجوا الى امامة الفاسق وان كانت مع
الكفر اهـ وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم يكفرون من ارتكب معصية واما مذهب الكافر لا يجوز ولمذهب
الرافضة ايضا لانهم شرطوا العصمة للامامة للامام المعصوم وقالوا اذا اقتدى الفاسق بشهادة الفساق
تنفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا فرضية غسل الرجلين
وفيه رد لمذهب الروافض في اتفاقهم على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسالك بمعقد العز من
عرشك من القعود لانه يشعر الى التمكن واختلفوا في جواز قوله بمعقد العز من العقد فقال
ابو يوسف رحمه الله لا باس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجوز لانه تعلق بوجه
العز بالعرش ونقصهم حدوث هذه الصفة والله تعالى محمود بصفاته قديم ازلي لكن ساد الاكثر
العمل فيه بمثل هذه الصفة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو
يوسف رحمه الله يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يكون يمينا وانه من ايمان السفلة اي الجهلة الذين يذكرون بمعنى
العضو كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد
فاجري عليه الحد لا يحصل له التطهير من غير توبة وندم للحديث الوارد فيه والله اعلم كذا في
المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا تضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع
الكفر وبنوا مسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد فيها رد لمذهب الجبرية فثبت انهم لم يميلوا
الى شيء من مذاهب اهل الاهواء وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمم نفي جميع الاهواء عنهم
لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لا غيرهم من اهل الاهواء قوله وانهم قالوا
بكسر الهمزة على انه كلام مستانف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا الا انه لم توجد المسائل كلها
بدلالة على حقيقته رحمه الله تعالى وحقيته ما ذكر ولكنه ذكره في الفقه الاكبر والله يرى في الاخرة يراه
المؤمنون وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وحقيته
عذاب القبر لما ذكره في الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر
حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حماد بن ابي حنيفة انه قال
سالت ابي عن عذاب القبر احق هو فقال هو حق اثبت به السنة وجاءت به الاثار وحقيته خلق
الجنة والنار بعد اثره واكلت الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كما ذكره في الفقه الاكبر
ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لا تفنيان ابدا ولا تموت الحور ابدا ولا يفنى عذاب الله تعالى
ولا ثوابه سرمدا قال ابو حنيفة رحمه الله جهم بن صفوان قاتله الله ما خرج عن بابكم
وهو جهم بن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم انما تخلقان
يوم القيامة كما هو مذهب بعض المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل الكلام بعدها والله
ومن مذهبه ايضا انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل
لاحد على الحقيقة الا لله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم كالشجر تحركها الريح والانسان مجبور
في فعله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا اما باعتبار

غلوه في هواه وعلى سبيل الشتم وقالوا احقيته سائر احكام الاخرة من البعث بعد الموت وقراءة
الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور في الفقه الاكبر على ما نطق به الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ولكن الله يبعث من في القبور وقل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن اوتي كتابه
بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه والوزن يومئذ
الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم ان الصراط جسر ممدود على متن
جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد
والصفات وما يتعلق به من الاعتقادات قوله والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه
هذا النوع فرع على التوقف على الادلة الكلية فهو مثل كون الكتاب حجة متوقفا على معرفة الله تعالى وصفاته
وعلى صدق المبلغ وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا
النوع فرعا له من هذا الوجه اذ الفروع على ما قيل هو الذي يتفرع وجوده الى الغير وهو بلا
اقسام اي بلا اجزاء اي مثل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان فيها علم المشروع بنفسه اي علم
الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب والمنهي والمندوب والمكروه اتفاقا
المعروفة اي احكام الفقهاء بتلك المشروع وهو اي ذلك الاتقان هو معرفة النصوص
بمعانيها اي مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اي معها واشتريت الفرس
بلجامه وسرجه اي معهما او معناه ملتبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما في قوله
تعالى تنبت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية
التي تسمى عللا وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله صلى
الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلث اي علل يدل عليه قوله احدى الخصال
الثلث بلا بدون الخصال وضبط الاصول بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها
مثاله ما ذكرنا ان تعرف قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث بهذا عبر به معناه
اللغوي وتعرف المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي فاذا اتقن
المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير السبيلين مثل ضبط الاصل بفرعه ان تعرف ان
السيل لا تعارض للتقين فاذا شك في طهارته وقد تيقن الحدث وجب عليه الوضوء وما تيقن
... والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لا نفسه اذ الاشتغال حصل به لا بالعلم
نفسه ولا يقال ان الشيء قسم من العلم اذ لا يدخل العمل في قسم العلم وهو في الكف لحد العلم
حقيقته لانا نقول انما ادخل العمل في التقسيم بالتقييد الذي ذكرنا وهو لتصير المراد هو العلم المنجي
والنجاة ليست الا بتمام العلم اليه الا ان العمل في النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي
هذا النوع بالجوارح مع انا لا نسلم ان دخول العمل في التقسيم بصورته لانك اذا قسمت
الحيوان مثلا فانه جنس متحرك بالارادة وقسمته الى انواع الانسان والفرس وكذا وكذا ثم
عرفت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضر وان كان مغايرا للحيوانية
حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الى قسم العلم الى النوعين ...

الذين ولينذروا قومهم ولا انذار اشد التوبيخ من العلم دون تعاطي العلم ولا امارة وقال صلى الله عليه وسلم
لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله وروي انما هو فقاعن ابي الدرداء رضي الله عنه
يقبل عن نفسه فيكون لها اشد مقتا وسال فرقد السبخي الحسن عن شيء فاجابه فقال ان الفقهاء
يخالفونك فقال ثكلتك امك فرقد وهل رايت فقيها بعينيك انما الفقيه هو الزاهد في الدنيا
الراغب في الاخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان
اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى انما خص بالفتاوى لا غير فتجرد الناس له لاغراض الجاه
والاستتباع اشتر واجماعا جاحد فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة السلام
لتاكيد النفي ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن
ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر
حين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اي من كل جماعة كثيرة جماعة
قليلة تكفونهم النفير ليتفقهوا في الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق في اخذها وتحصيلها ولينذروا
قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم في التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء
من الاغراض الخسيسة ويؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط في البلاد والتشبه
بالظلمة في ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حماليق احدهم اذا لمح
ببصره مدرسة لآخر او شرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد
هؤلاء من قوله عز وجل لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا
عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما انزل في
المتخلفين من الآيات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي
والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا
عن التفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجلاد بالسيف وقوله ليتفقهوا
الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة الى المدينة
للتفقه كذا في الكشاف ولا يقال هذه الآية على الوجه الثاني مجاز به بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا الا انا
نقول هذه الآية ناسخة لتلك الآيات التي توجب نفر الكل وهو قول الحسن في اي بكر الاصم او هي نازلة في حال كثرة
المؤمنين تلك في حال قلتهم او هي محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في
شرح التاويلات والانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به ولا يلتفت
الناس الى كلامه اصلا لكن انسان الى طعام لغيره وقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اخذه واكله لا يلتفت
الى كلامه اصلا فثبت انه لا بد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا
قومهم فلا بد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل
الا ترى انه تعالى كيف ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقد خص منهم هنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم

وهو الفقه بانه العلم المستلزم للعمل فكان هي ما سمعها ثم استدل على ما ذكره من قوله تعالى ومن ودل على
هذا المعنى اي على ان الفقه هو الوجوه الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به
لا ترى ان ضد السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر في بعض النسخ الحكيم
الذي يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح ماخوذ من حكمة الفرس وهي التي تمنعه عن الحدة والجموح وذكر في
الكشاف والحكيم عند الله هو العالم العامل وفي عين المعاني كنهها ما يرد العقل من الخوض في معاني الربوبية
الى الحافظ على مباني العبودية فلأن يعود العقل معترفا بعجزه احمد له من ان يتهم بالربوبية ثم قوله
لتتكميدية قوله تعالى خمو اكبر اشكير تعظيم كانه قال لقد اوتي اي خير كثير والموعظة الحسنة هي التي لا تخفى
عليهم انك تناصحهم بها وتقصد نفعهم فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما
ادت الى القبيح بان وقعت في غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولنا
بالموعظة مخافة السآمة علينا فاما الحكمة فحسنة اسما ومعنى لانها عبارة عن القول الصواب والعمل
الصواب قوله كما قال الشاعر وهو زوجة ارسلت فيها اي في النوق وكلمة في لبيان موضع الارسال
ومحلها كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين لا للتعدية لان الارسال الى المفعول الثاني فانه تعدى اليه بالى
والقرم الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها
له به ولاجام ايقاع النفس في السنة تاج المصادر الاجام دراوردن جيزي درجيزي يعني
والطف هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا استدت ضبعتها
اي رغبتها الى الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة ووجه التمسك
بالبيت هو ما ذكره الشيخ رحمه الله لما وجد فيه للعلم والعمل اطلق عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع
لمن حوى اي جمع هذه الجملة اي الوجوه الثلاثة كان فقيها مطلقا اي كاملا تاما ولا اي ان لم يجمعها
واقتصر على وجه او وجهين فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الفقه دون البعض وشبه
الذي هذا النوع حقيقة فاجر قوله وقد ندب الله تعالى اليه اي دعا الى ان يكون اشد اكلام
في بيان فضيلة الفقه ويحتمل ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد
ورد بفضائل الفقه مطلقا في غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل منتفية عند تجرده عن العمل
بدليل النصوص المطلقة الواردة في حق العلماء السوء مثل قوله تعالى مثله كمثل الكلب وقوله على اسم يحمل
الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره لم تقولون ما لا تفعلون وقوله صلى الله عليه وسلم ويل للجاهل مرة وللعالم
سبعين مرة وما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم
العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا بوصفه انه
قوله صلى الله عليه وسلم فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد وذلك فيمن يجمع بين العلم والعمل كما
اشار اليه الشيخ رحمه الله فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو مسخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون
مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالي رحمه الله في بيان تبديل اسامي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم
الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه في العصر الاول كان مطلقا
على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا

الحكمة لغة اسم

وعلى الدعوة

بعينه الفقيه هو العالم

والعمل جميعا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس اكرم
قال اكرمهم عند الله اتقيهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال فاكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله
ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فعن معادن العرب تسألوني قالوا نعم
قال فخياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فهم وفقه فقاهة اذا
صار فقيها **قوله** واصحابنا اي اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة واصحابه وهم السابقون اي
المتقدمون في هذا الشان اي الفقه ذكره ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اي هم المختصون بالسبق
فيه لا غيرهم لانه لم يسبقهم احد في تخريج المسائل وتفريع الاحكام ولم يسبق احد الى تاسيس الفروع
على الاصول وبذل المجهود في ذلك وهم الرتبة العليا اي المنزلة التي لا منزلة فوقها والعليا
تانيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب الواو في العليا والقصوى ياء كما قلبت في الدنيا لاجراء الصفات مجرى
الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات
على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء **قال** الامام عبد القاهر رحمه الله واذا كانت اللام واوا في
فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا
وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر الكسائي القصوى كالقود
في مجيئه على الاصل وهذا القصيا الا ان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استحوذ مع
مجي استحاذ واغيلت مع مجي اغالت والرباني المتاله العارف بالله تعالى كذا في الصحاح
وقال الكسائي الرباني الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذي يربي الناس بصغار
العلم قبل كبارها وقيل هو الذي يرب الناس بعلمه وعلمه بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف
والنون للتعظيم كاللحياني والنوراني وهذا فيه ربي بفتح الباء وكسرها وضمها والقياس
الفتح والثاني من تغيرات النسب القدوة من الاقتداء كالاسوة من الايتساء لفظا ومعنى يقال
فلان قدوة اي يقتدى به يعني انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضي الله عنهم في
اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من
عند انفسهم ما يخالف طريقتهم في استخراج الاحكام واستنباطها **قوله** وهم اصحاب الكلام
والمعاني ولما طعن الخصوم في ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الراي دون الحديث
يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء ارائهم فاتوا واهل الحديث وانهم قبلوه والاقدموا الراي
على الحديث فلم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى لي الشيخ المصنف رحمه
الله ناظر امام الحرمين في اوان تحصيله ببخارا ابا ثابت اخي الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر
والحجة فلما تم قوله قال امام الحرمين لست المعاني قد تيسر لاصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ولكن لا مدخل
لهم بالحديث فبلغ الشيخ فردد في هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم
العلماء اي سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الراي تعييرا لهم بذلك وانما
سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الاحكام وذلك
نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث وابا

موجبة للاحكام قطعا ولا يوقف في ثبات الاحكام على تعديته على القياس الذي يوقف في
اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم على
المقيس عليه ولم يكن اثبات الحكم ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط من هذه
الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم بالقياس في محل القياس لا يدرك
اصلا الحكم والله اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق
لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او اخره بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية ما عداه
وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم
لا في اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلهذا اوجب تاخيره عنها والاستنباط
استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر اول ما
تحفر وسمي النبط نبطا لاستخراجهم مياه الارضين فاستعمل فيما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من
المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم ومكانه في الفروع عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة
الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه لولا ذلك
لساد الناس كلهم والى ان حيوة الروح والدين بالعلم والغوص في بحاره كما ان حيوة الجسد والارض
بالماء قال الله تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها فاحيينا به بلدة ميتا وقال
جل ذكره اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه والله وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى
الله عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث ثم مثال الاستنباط من الكتاب تعلق الطهارة
بالخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والارز والذرة بالقدر والجنس
قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث
ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع
البدن وليد المغرور بالثابت بالاجماع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم منافع البدن صار
اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولما وصل في بيان
الاصول على الاربعة ثم الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي تعلق بنظمه
الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة
وان ثبت بغيره فاما ان ثبت بالراي الجمع او بغيره والاول ان كان في الكل فهو الاجماع وان لم يكن
فهو القياس والثاني الاستدلال بالعادات وافعال النبي عليه السلام وبعض اصحابنا قسم حصرها
ثم بعيا الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان كان متلوا
فهو الكتاب الا فهو السنة والثاني ان كان عصمة من صدر عنه فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس وذكر الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح ان الدلائل الموجبة للاحكام لم تعم الا على هذه الاربعة الا ان العقل يوجب
حصرها على الاربعة **قوله** اما الكتاب فالقرآن اعلم بان الكتاب في اللغة اسم المعرف لنفي تعين
ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبا عن الشي بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسؤول عنه

مرادف له كقولنا الخفاء والجمر والغضنفر الاسد لمن يكون لفظ الاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر والرسمي
ما انبأ عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي
البشرة والحقيقي ما انبأ عن ماهية الشيء وحقيقته كقولك في حد الانسان هو جسم نامي حساس متحرك بالا
رادة ناطق فالاول والرسمي تتهما جنسه اذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ او ذكر وصف يتميز به المحدود
عن غيره اما الحقيقي فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزائه التي من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته
بحيث لا يشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لا يذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان
يحترز عن الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد في الايجاز فان
اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يختل ذلك ان كان قد كشف عن
الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا نبالي بتركها لكن من
شرط الجميع الاطراد وهو انه كلما وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم
المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه
اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف اذا عرفت هذا فنقول ذكر الشيخ رحمه الله
لا يتعرض فيه للكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض لان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان
قرآنا بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب الذي ثم رسل هو حد رسمي واحسن
الحدود الرسمية ما وضع للكشف لانه اقرب الى الفهم باللوازم المشهورة قال الجرجاني القرآن هو مصدر
كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته واريد به المقروء ههنا فيتناول جميع المقروء من
الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو
لم ينزل الا معناه وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره عليهم السلام من التوراة والانجيل والزبور وغيرها
وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
الآحاد كقوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود
رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنها وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتا
كيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله
تعالى اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اشير به للتقويم ولان البعض لا يتصف بالاعجاز وهو في
الكتاب كذا ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق
وقيل هو حد لفظي لان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتلو كالتوراة
اسم للمنزل على موسى والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا
والدليل عليه ما ذكره المصنف ان الكتاب هو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات
الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق
اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا اختير في تعريفه لفظ المنزل

على رسول الله صلى الله عليه وسلم احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوة
لا عن الوحي الغير المتلو كما ظنه البعض لانه قد خرج بقوله المنزل احترازا عنه والثاني على ما فسرنا فعلى هذا
الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول قال ابن الحاجب هذا الحد يلزم الدور لانه يتوقف
تصوره على ذلك الشيء لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل قلت
ليس الامر كما زعم لان الاضافة لمعنى الجمع فان المصحف اي مجموعة الصحف
كذا في الصحاح والمجمل جمعه جمع الصحف وعلى هذا لا تتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت
ثابتة لهم قبل كتابة العرب المصحف بل قبل انزال القرآن فيكون معناه معلوما عندهم وسموه مصحفا لانه
كان متضمنا صحائف ولا يجمعون بين الدفتين وسموه به وكونه يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا
المعنى دفاتر من صحائف الجوهر للنبي مكتوبا عليها المصحف
قوله المكتوب في المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرآن اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان
قبل الكتابة فانه روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل بسورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على ال
وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن
لا يمنع ههنا لان القرآن معلوم عند السامع متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن
معلوما له لا يمنع جعل القرآن منطبقا للحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل
عن بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا
بان نقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم
على اطراد هذا الحد التسمية التي في سورة النمل فانها داخلة تحت الحد وليست بقرآن ولم يتعلق بها
جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ولا يكفر جاحدها وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم
قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور
كذا ذكره ابو بكر الرازي في ... وروي عن محمد رحمه الله ايضا وهذا ما قال علماؤنا رحمهم الله ان المصلي يتعوذ بالله
من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم فيفصلونها عن الثناء ويصلونها بالقراءة
وذلك يدل على انها عندهم من القرآن وامرهم بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة وانما تقرأ تبركا
كالقراءة في الاجزاء والدليل على انها من القرآن انها كتبت في القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم
لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في اول كل سورة
وكذا انتقلت الينا بين دفتي المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من
كتابة اسامي السور مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابتدع لا يحتمل
في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لا سيما واوائل السور يكتب بخط متميز عن
القرآن بالحمرة او الصفرة عادة والتسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا تتميز عنه فبحكم العادة السكوت
على من يدعها لولا انه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكن النقل المتواتر لم يثبت انها من السورة لم
... وقد اختلف العلماء وائمة القراءة في كونها من السورة واختلاف الاحاديث
اورثت الشبهة فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وهذا سبب القسم وهو معروف ظاهر على

قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القران لانه زعم انها انزلت وكتبت للتيمن بها كما كتبت على صدور الكتب
ويذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من القران والتمسك بمثله يمنع الاكفار واما عدم جواز الصلوة فقد
ذكر التمرتاشي في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها
لا تجوز لان في كونها اية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة
فاورث ذلك شبهة كونها اية فلا يتادى بها الفرض المقطوع به واما جواز قراءتها للجنب والحائض فذلك
عند قصد التيمن كما لو قرا الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر واما عند قصد قراءة القران
فلا نسلم ضرورة كونها اية من القران حرمة قراءتها عليهما **قوله** رحمه الله وهو النظم والمعنى جميعا
الى قوله على ما عرف في موضعه اي المبسوط اراد بالنظم العبارة وبالمعنى مدلولها ثم انما لم يعدل عن
ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى اي رماه ولفظت الرحى الدقيق اي رمت به الى ذكر
النظم الذي يدل على حسن الترتيب في النفيس من الجواهر رعاية للادب وتعظيما لعبارات القران وفي تعريف
الكاتب وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو كتاب لا من حيث انه خاص القران فلا يجب
فيه رعاية الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم
ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة
القران فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ رحمه الله ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي
حنيفة رحمه الله عنه يا اي المختار عندي ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا
واجاب عما استدل به الزاعم بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
جواز الصلوة خاصة بل جعله ركنا زائدا يحتمل السقوط رخصة في حق الاداء على التوسعة لا لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا شيء
القراءة في الصلوة على التيسير قال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران ولهذا سقط عن المقتدي بتحمل
الامام عنه وبخوف فوت الركعة عند نخالفتنا خلافا لسائر الاركان فيجوز ان يكتفي به بالركن الاصلي
وهو المعنى لو عجز عن النظم او لا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تيسر تلاوته بلغة للعجم على سائر
العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن بتلاوته بسائر لغات العرب وسقط
وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرءوا بلغتهم ولغة غيرهم والى
اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز الانتقال
من لغة الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرا بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز
بغير العربي ايضا تركها بعد الحرف مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود فصار الحاصل
ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسقوط شطر الصلوة في السفر
لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة وفي قوله خاصة تنصيص على انه سواه من
الاحكام المتعلقة بالقراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة
التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القران
على الجنب والحائض احتياطا وبعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده لانه لم يرو عن المتقدمين
من هذا شيء ظاهر وانه منصوص وما ذكرنا من المتاخرين والشيخ رحمه الله بنى على اصله لا على ما ختاره

المتاخرين وانما بنوه على ان النظم اي مع المعنى الذي هو المقصود فاما فيما عدا من الاحكام احتياطا
على ان النظم ليس بلازم للقران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا سوى اصحابنا ولو لم يكن طريق
ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى ولهذا
ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القران فيتعلق بالمنزل
على الرسول قياسا على قراءة القران في حق الجنب والحائض يعني حرمة القراءة تعلق بالنظم والمعنى حتى لو
قرا الجنب والحائض بالفارسية جاز وايضا على سجدة التلاوة وبابها المختصة بالصلوة لان التسبيحة من
اركان الصلوة وسببها وسبب التلاوة مشا وكذا لمعنى وهو مطلق السجود فلو كان للتي بالصلوة
بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما الحق بها وعن الحلواني انه لا يكتوبه
المصحف بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتوراة
والانجيل ولا اول احسن واشمل ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او
اكثر غير مادة له ولا محتملة للمعاني وزاد بعضهم ولم يختل نظم القران وزاده اختلال فان قرا مكان
قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كسبا سوا بما كسبا او لو قرا تفسير القران فلا يجوز
بالاتفاق وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصده اما من
تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها
قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوعه الى قول العامة
رواه نوح بن ابي مريم عنه ذكره المصنف في شرح المبسوط وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وعليه
المحققون وعليه الفتوى **قوله** وجعل المعنى ركنا لازما الى قوله فروع هي جعل ابو حنيفة
رحمه الله المعنى لازما حالة القدرة لا في حالة العجز والنظم ركنا قابلا للسقوط رخصة في حق الاداء
كما جعل التصديق في الايمان ركنا في جميع الاحوال والاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العذر
فالحاصل ان المقصود ظاهرا والتفاوت بين الركنين اجرى الحالين في الصورتين لانه لا يمكن اظهار
التفاوت بينهما في الحالة الاخرى فيهما لان النظم والمعنى لا يفترقان في السقوط حالة العجز بالاتفاق
كالاقرار والتصديق في الايمان في اللزوم حالة الاختيار ولهذا اظهار التفاوت بين النظم والمعنى
حالة القدرة كما وجب الاقرار والتصديق حالة الاضطرار بان اكره على اعادة قوله والنظم ركنا
يحتمل السقوط بعدما ذكر انه لم يجعل النظم ركنا لازما تحقيق كونه زائدا بالتشبيه بالركنين
بالركنين كما ذكرنا وتسميته الاقرار ركنا مذهب الفقهاء فاما عند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام
على ما عرف في موضعه من هذا الكتاب لا تستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا
تستبعد تسميته بالمعنى زائدا على اصل الفرض في اركان الصلوة ركنا بعد ما صار هو داخلا في جواز
تركه الا ان ذا فيما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا يخلو من ان يكون ذلك
فيما اذا لا جواز للصلوة بدون القران بالاجماع وحينئذ لا يكون للكتاب كونه متنا ولا لم يعد
امكان كما في المعنى المحض في المصحف بنقل بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بكونه
المصحف ولا منقولا بالتواتر ولا يكون الكتاب جامعا او لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فيفيد ان لا [illegible]

الصلوة فكلنا ماذا لا كيفا عنه والحي اما لعام المعنى المجرد حال الصلوة مقام النظم والمعنى او القيام
العباده القاسم الدال على معنى القران مقام النظم المنقول كما قال ابو محمد رحمه الله حال العذر وكذا
النظم المكتوب المنقول موجود تقديرا وحكما فدخل على الحد ويكون الحد جامعا ونقيس قوله المكتوب في المصاحف
المنقول عنه نقلا متواترا ما الكتابة والنقل حسبه او تقديرا او نقول هو نسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن
ولكنه لا نسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه ونحمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر
من القرآن على ان المراد وجوب قراءة المعنى دون النظم بدليل لاح له فلا يرد الاشكال **قوله** واما بيان
احكام الشرع اي لا يعرف احكام الشارع الناسخ لعمل او احكام شرعها نبي صلى الله عليه وسلم التابعة للقرآن
فلا معرفة اقسام النظم والمعنى فيجب معرفة الاقسام لحصول معرفة الاحكام وذلك اي المذكور هو اقسام
النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احتراز عما لم يتعلق به الاحكام من القصص والامثال والحكم
وغيرها اذ هو بحر عميق لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا يقال لشيء من القرآن الا ما تعلق به حكم من
احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع
وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع
لم يستعرفها بالجميع بل ببعض النصوص من الكتاب او السنة فصح هذا الاحتراز **قوله** لا ولى في وجوه
النظم وجه المعنى طريقة تقال ما وجه هذا الاجراء على طريقة وتقدم النظم اي التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم
على التصرف في المعنى طبعا فقدم وضعا وكذا اقدم المفرد على المركب هذا اصطلاحهم ولكل لفظ معنى لغوي
وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته وسكناته وترتيب حروفه لان الصيغة
اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من ضرب في ضرب استعمال الة التاديب
في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحيد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك
ولهذا اختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح وبتذيب الا انه يعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا يدل
على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز حد البلوغ وفي
هيئته كونه مكبرا غير مصغر واحدا غير جمع وغير ذلك ولا يدل هذه الهيئة على شيء ونحوه على شيء وفي
بعضها كلاما يدل على معنى والهيئة وهي الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة والصيغة للخاص دلالة
حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج العام
عن الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوارض فافهم وكذا العام دلالة حروفه على ذلك ودلالة هيئته
على تكثره وعمومه وفي المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحد وكون
الظاهر انهما ترادف والمفهوم تقسيم النظم باعتبار معناه في سبيل الاجراء باعتبار المتكلم والسامع
فانه اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق بهذا القسم الاول في تقسيم
النظم نفسه بحسب وضعه لمعناه وتعدده والثاني في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه
عليه لكن المراد من البيان هنا اظهار المعنى او ظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو
المراد من قوله البيان بذلك النظم والثالث في تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم للفظ بحسب
الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا الا بالوضع واشار الى جانب المتكلم بقوله واستعمال ذلك

النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان والرابع في وجوه الوقوف
السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام وقيل الاقسام الاربعة اقسام النظم وهذا قسم المعنى
بعلل لكن الشيخ رحمه الله ذكر النظم في الاقسام الاربعة حال في وجوه النظم وهو البيان بذلك النظم في استعماله
ذلك النظم وذكر المعاني في هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة
والاشارة من العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين
مثلا ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من
النظم والعبارة سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة
فيصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض
الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من عنوان يتعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى
المعنى والباقي اقسام النظم ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو بيان اقسام النظم
الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان لفظا اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وكذا
هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم ايضا لان المعنى فيها لا يفهم بدون اللفظ
ايضا وهذه الاوجه كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رحمه الله جعل
معرفة وجوه الوقوف على المعاني من جملة اقسام الكتاب وقد تسامح اهل اللغة وتسامح اهل المعاني هي التي
دخلت في اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لم يعرف المعاني بدون الوقوف عليها
جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت على ذكرنا من الاقسام الكلام ان
الكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتوقف على المعنى الوضعي او تجاوز عنه بحسب ارادة المتكلم
واستعماله فاذا اطلق ثم منطلق مثلا فلكل منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو
الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتعريف اما بما هو موضوع لهما فبقوله المراد
اشار الى هذا القسم بقوله والمعاني القسمين الاولين الوضعي والتركيبي مترادفان فيهما اي على
وطاه العبد واعانه الوصي من الله والله اشار بقوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها
قيل الماء القرآن تنزل لحيوة الجنان كالماء للابدان والاودية القلوب تختلف في ضيقها وسعتها
واصلها وصفتها ينتفع فيها بقدر ما اقدر بها واليقين وتوثق بها والتلقيف مواضع من الماء العز
ومنه قيل جمع العلم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام الرجال وانما نعرف قدر ما ذكر معرفة الشيء بذكر
مقابله ويستعد به زيادة وضوح وان كان يابسه في نفسها ولهذا قيل وبضدها تتبين الاشياء
ثم في هذا القسم لما لم يخالف بعضه بعضا في الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره
ردلنا في مخالفة العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله في قسم آخر على حدة دون غيره
واعلم ان ذكره في عامة الشروح ان انحصار هذه الاقسام وجه واحسنها ما ذكره هو ان
المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره والاول هو القسم
الاول والثاني لا يخلو ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون تصرفه
تصرفا فيه اي القاصد الى السامع وهو القسم الثالث او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني

هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو قسم النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او
اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على الباقي وهو المشترك او
مع ترجيح وهو المأول ولا نقصد بالترجيح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما مر البعض
فهكذا من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجيحه وهو المأول لانه بقي حينئذ لفظا
في قسم المشترك بل المأول فوق المفسر ومن الترجيح في المفسر لانه انما يثبت بما يقطع احتمال غيره
وفي المفهوم بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه والقسم
الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن فالاول
ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل
فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان
عدم ظهوره لعارض الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان
كان البيان مرجوا فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال
لا يخلو من ان يكون مستعملا في موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز وكل واحد منهما ظاهر المراد
هو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم
او بغيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة
فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهي التمسكات الفاسدة
ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان نقض هذه الانحصار غير تام مطرد وتركيب
تامل بل نتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا الى الكتاب فيما يمكن ضبطه في هذه التقسيمات
او بالاستقراء فيما يمكن ضبطه بحجة قطعية **قوله** رحمه الله فمعرفة مواضعها اي مآخذ اشتقاق الالفاظ
التي هي اسماء الاقسام الكتاب فهذا اشارة الى بيان اقسام وهو جمعه واللغة الى نفس كل القسم فان قوله
المومنون مثلا يدل على مسميين موصوفين بالايمان جمعه ولغة من هذا اللفظ بالعام فاخذ
اشتقاق هذا القسم العموم وترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند التعارض كما في النص
مع الظاهر او في الوجود كما في العام مع الخاص ومعانيها اي حقائقها وحدودها اصطلاح الاصوليين
واحكامها اي الاثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك **قال** عامة
الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم القسم كل واحد منها باعتبار
هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع تقسيم الجنس
الى انواعه بان يوجد من فوق بزيادة قيد تميز وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان
يكون مورد التقسيم صادقا على الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جامد وحيوان كان كل واحد منها
جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا وتقسيم الكل
الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق
الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه
كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من ان يوجد في القسم من يوصف بالكتابة دون
العلم والبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم من غيره الخارج وليس كذلك ما نحن بصدده من
قسمة الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على ماخذ العام مثلا بانه
عام ولا على ماخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب في اصل مورد التقسيم الكتاب
ولا في قسم الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه
سائر الاقسام ولا في قسم الثالث لان معرفة ماخذ اشتقاق الخاص ليس في صفة الخصم الا ترى ان مواظبة الطواف
او الركوع والسجود مثلا كان معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا
معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال
الانسان اقسام قسم منه ان ماخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على
الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل قسم باعتبار تعلقها به ادعوا ان
يقال الخاص الذي ماخذ اشتقاقه اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز
كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان للخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخره
الاقسام ولا يوجد ذلك هاهنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا
وله اسم ماخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبارها هل المعاني في هذا كما يقال الانسان
قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوي القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيهم
بهما اهل العلم عن الاخر والافعال التمييز بين المعنيين لا يثبت الا لكل فكذلك لغو التقسيم لانا نقول
ذلك ساقط الاعتبار لان التقسيم ادى التكلف الى هذا الذي التقسيم ليس من عادة اهل العلم والكل
لا اذا تقسيما في نوع من العلوم خصوصا العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار وهنا ان تقسيم الكتاب على ما ذكر
هنا غير منحصر في الاقسام عشرين كما ذكر الشيخ رحمه الله ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب لا يعم ماخذه
على ان يكون عشرين كما ذكر ايضا واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسم الاقسام الاربعة
المتقدمة لانه لا يستقيم كما ذكرنا بل المراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكانه قسم خامس لها
وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لا انه منه حقيقة **قوله**
واصل الشرع الكتاب والسنة خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع ولان اكثر الاحكام
ثبتت بهما ولان كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم بل
هو مخبر عن الله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكنا لا نعرف كلام الله
تعالى الا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبريل صلى الله عليه وسلم فيكون معرفة
كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع فتفرع منهما ثبوتا
من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا ثم **قال** فلا بد للامة ان يتفحص في هذين الاصلين
اي الكتاب لم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الان في بيان الكتاب دون السنة
فلهذا افرده بالذكر ومحافظة النظم كونه ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان اي حفظه
ويضبط اقسامه ومعانيه وكونه ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد الترك والتضييع اي جعله
نصب عينه امام نفسه حافظا لمعرفة اقسامه ومعانيه عن التضييع وعن حدوده وقوله مفتقرا استعمالها

او ان عن الضمير المنصوص فيه لمرتبه **قوله** أما الخاص الى آخره فقوله كل لفظ عام تناول جميع المتناولات
والمهملات وما يكون دلالته بالطبع كأخ على الوجع وأح على السعال وصوتا يجري الجنس بالنسبة الى ما ذكرناه
فقوله وضع لمعنى خرج غير المستعملات عن الحد والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظ
بازاء معنى بنفسها لا بقرينة وفي التلويح انها المعنى الذي يثبت من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز وبقوله واحد
خرج المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق
عاما ولا خاصا وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله لان المطلق ليس بتعرض للوحدة ولا
للكثرة لانها من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات وبقوله على الانفراد كون اللفظ جنسا وله معنى
واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم تكن **قوله** وانقطاع المشاركة
بالنظر الى غيره ولو قيل المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت
بالارادة لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع فلا يكون الحقيقة
او المجاز داخلا تحت هذا الاعتبار ولهذا يصير الخاص او العام حقيقة او مجازا اذا انضم اليه الارادة موضوعه
او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فاما
اذا انضم اليه الارادة لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا تصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك
بالنظر الى الوضع وصلاحية اللفظ لكل واحد على السواء ولا يلزم على ما ذكرنا دخول المجاز بارادة المعنى
هذا القبيل لان بالارادة لم تصر حقيقة فلم تخرج من الاشتراك مطلقا بخلاف المغير فان قيل ان كان
المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن في الوضع الاول فان
كان مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله كل لانه صيغة جمع كل فلا يدل على الكثير منه واحد كما لا
يدل على الكثير منه واحد قلنا المعنى في الاصل مصدر بمعنى عناه وان كان بمعنى المفعول
ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة من جنس فصاعدا الى العبور قال الله تعالى لا تدعوا
اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا او زوال معنى المصدر بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا
قوله تعالى كما بدأنا وان كان بمعنى من توقيتها جميع المصدر فلما كان كذلك وجب ما قلناه
قوله وكل اسم اراد كل لا بهم ههنا دون اللفظ لانه تدل على المشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم
لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الا
نفراد هنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على
الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه المشخصات وغيرها فيكون
الحد شاملا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر لتقوية المغايرة بينه وبين
غيره اذ لا شركة في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولي العلم بالذكر
في قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين آمنوا لتقوية التفاوت
بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من
كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم قوله تعالى وملائكته لتقوية منزلتهما
وشرفهما عند الله وان كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا للمسمى

لكن اهل الاعتبار ... لا تعريف للخاص من حيث هو خاص وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فيقال
الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد وقريب مما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الخاص اسم لفرد كالرجل
والمرأة والفرس من غير تعديد كل قسم يحتمل حده بيان ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات جميعا
بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات فيكون في هذا القسم نفي العموم عن المعاني وهذا ذكره في
حد المشترك هو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام اشارة الى ان الاشتراك يجري في المعاني
كالخصوص بخلاف العموم ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة رحمه الله لمعنى معلوم مكان واحد على
ما ذكر ههنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ
بالنسبة الى الواضع لا بالنسبة الى القابل والسامع فلا يشترط فيه العلم وعلى ما ذكر شمس الائمة رحمه الله لا
يدخل وهو الراجح لان الشيء ينتفي بانتفاء لازمه وحكم الخاص انه لا يحتمل التصرف فيه بالا بيان بنفسه والمجمل
لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص ويمكن ان يقال المجمل لا يدخل فيه ايضا على ما ذكره المصنف
ايضا لان المراد بالمعنى المعلوم الوحدة بقوله واحد والمجمل لا يعرف في جانب مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالكثرة
ولا بالوحدة لانه قبل البيان **قوله** من محلا الافراد فاذا اريد خصوص
فلا لازم ... الجنس ... وضع معناه ... معرفه ... والرجل نوعا على سبيل
الجنس مثل انسان الجنس عام من النوع اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على
اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت من الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولا
يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا اجود وجه فيها نفعهم وانما يذكرون تعريفات يتوقف عليها
معنى اللفظ يحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف احترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم بدونها **قال**
السيد الامام ناصر الدين السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه هذا كتاب فيه لا اشتغل فيه بتصحيح التحديد
في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها بالكشوف والرسوم وقال
في موضع آخر ونحن لا نذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما شرعية يتوقف عليها معنى اللفظ كما هو اللائق
بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا الى استيعاب ما ذكر كلمة كل في حدوده بانها للاحاطة بالافراد والبعض
بالحقيقة لا بالافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان لان الانسان نوع للانواع اذ
لشيء بعده نوع عندهم وجعلوا اقسامه على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما
المقاصد والاحكام فانهم قالوا اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم فيه الى اختلاف
النوع لا يمنع الانعقاد وجعلوا اقسامه بكونها نوعين للانسان نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما
الذكورة والانوثة هذا ابيان اللغة والمعنى اي على ما ذكرنا بيان معنى الخاص لغة بيان معناه في الاصطلاح
موسى وابيان توضيحه كلمة فيأتي **قوله** ثم العام بعده اي بعد الخاص لوجود لا عند التعارض
لان المفرد مقدم على المركب وجودا في الذهن كل لفظ فيحسن الكلام بالذكر اشارة الى ان العموم
من الالفاظ دون المعاني والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذي ذكرنا بقرينة مورد التقسيم فيخرج
منها ما يدل بالطبع وقوله ينتظم اي يشمل احتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد
على السواء وقوله جمعا احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثنى مما وراء الاعداد لخصوص اما
من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد اخطأ فصاعدا قولنا فصاعدا

تعريف العام
تعريف الالفاظ العام

وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط وعند مشايخ العراق من اصحابنا و[illegible]
اصحاب الشافعي رحمهم الله وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد واحترزوا بقولهم المستغرق عن جمع ما يصلح له عن النكرات في الاثبات فردا كانا
وتثنية وجمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بني آدم لكنه ليس بمستغرق وبقولهم ما يصلح له عن نحو رجال لا [illegible] بحسب
وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز اذا عم كالعين والاسود فانه لا يتناول مفهوميه معا
فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم وليس بشرط عندنا وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض عندهم
لا يجوز التمسك بعمومه حينئذ لانه ليس عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا اطلق بعض
الناس ان العام يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول
جمعا من الجموع لا الكل ولئن كان كذلك فان الشيخ رحمه الله قد صرح في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما
ينطلق عليه الا انه مما لا يشترط في حقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قوله يعني قولنا من
الاسماء يعني من المسميات فقوله يعني لم يفهم [illegible] الا ان يأول بمعنى اي لانه يستعمل في محل التفسير
ككلمة اي فيكون معناه اي من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الائمة رحمه الله فانه قال ونعني بالاسماء
ههنا المسميات ثم فسر الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احترازا عن التسميات
لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اي التسميات وقوله صلى الله عليه وسلم ان لله
تعالى تسعة وتسعين اسما وتعالى ما اسمك اي تسميتك واذا احتمل الاسم التسمية احترز عنها وذكره بقوله
من المسميات او الاظهر انه احترز عن المعاني فان الاسم كما يدل على المسمى يدل على المعنى [illegible]
اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني كما سيأتي فلذلك فسر الاسماء بالمسميات قوله لفظا اي صيغة
يدل على الشمول كصيغة الجموع مثل زيدون ورجال او معنى اي عموما باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما دون
والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تتناول جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست بصيغة جمع
كذا قال ابو اليسر رحمه الله ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عام كما نص عليه
في الكتاب وساير الكتب ولم يتناولها هذا الحد لانه ليس بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل
عمومها ضروري كما عرف لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازي [illegible] فان [illegible]
[illegible] ولا لفظ [illegible] عن وضع له [illegible] العلاقة [illegible] للفرد [illegible]
موضوعه وهو العموم ههنا [illegible]
[illegible] على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب [illegible] عدم دخولها في الحد
[illegible] انا لو سلمنا ان عمومها [illegible] لا ندرج ذلك في [illegible] ايضا لان [illegible] لبيان العام صيغة
ولعله بدلالة [illegible] التقسيم الى المطلق العام وعموم النكرة المنفية [illegible] بالصيغة بل بالعرض [illegible] المذكور
[illegible] للعام الصيغي يكون حدا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ بان [illegible] على اطلاقه ولم يلتفت الى
[illegible] التقسيم لكان [illegible] لفظ ينتظم جمعا من المسميات [illegible] كما ذكرنا ان [illegible]
[illegible] قوله [illegible] اي [illegible] لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهوا اكثر من غيرها
[illegible] لما طالت [illegible] اذا [illegible] العموم [illegible]

[illegible] القرابة [illegible] العموم فيها [illegible] قرابة اخرى [illegible]
[illegible] لا يعد فروع هذه [illegible] الحرمة التي هي من احكام [illegible]
العموم ولم يتعد الى فروعها ولم يتعرض الشيخ [illegible] لان [illegible] الاب اذ النسب [illegible]
بان [illegible] الامام [illegible] رحمه الله [illegible] العام كما عرفه الشيخ [illegible] بالتسميات كذا قال
صاحب الميزان [illegible] الانتظام لفظا او معنى [illegible] عام [illegible] الاسماء لفظا او
معنى كقولك الشيء فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة [illegible] اسم عام في جنسه [illegible]
[illegible] على افراد ولكل فرد اسم على حدة [illegible] عام [illegible] فيكون عاما بمعناه [illegible]
[illegible] بالاسماء [illegible] التسميات [illegible]
ولكل موجود اسم على حدة ولكل [illegible] اسم على حدة يدل عليه [illegible] الى ان [illegible] الانتظام لفظا [illegible]
اسماء مختلفة كالشيء فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس [illegible] الانتظام [illegible] المعنى [illegible]
كثيرة [illegible] المختلفة تحت العموم [illegible] المعنى [illegible] لفظ [illegible]
دخول الموجودات تحت لفظ الشيء لكن [illegible] بمعناه [illegible] اللفظ [illegible]
بخلاف [illegible] فان لفظ [illegible] الشيخ رحمه الله [illegible] اي ان انتظام اللفظ [illegible] الاسماء الا [illegible]
وان دخول [illegible] تحت لفظ [illegible] التعريفات [illegible] الاسماء بالمسميات [illegible] الانتظام
اللفظي والمعنوي [illegible] احترازا عن [illegible] العام [illegible] الصوفي [illegible]
[illegible] اليسر وغيرهما [illegible] عام [illegible] العام الا لفظ وعام معنوي
[illegible] وهو [illegible] هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من ايراده [illegible]
المعنوي [illegible] عام معنوي لا لفظي كما ظنه [illegible] وانه عام لا مشترك كما ذهب اليه بعض المتكلمين
من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شيء قالوا الشيء اسم عام
يتناول كل موجود فيتناول [illegible] الاعيان والاعراض [illegible] الخصوم وقالوا [illegible]
وصفا [illegible] بعد الخصوص [illegible] عن كونه حيا او بصيرا [illegible] بعض المتكلمين
عن هذا الاعتراض بانا لا نسلم انه عام بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقائق ولئن اعتبر
معنى الوجود [illegible] ايضا مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز
الوجود [illegible] بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين [illegible] والباصرة [illegible] المشترك
[illegible] كثير من المعاني [illegible] فيما نحن فيه [illegible] القديم [illegible]
الاسماء المشتركة والعامة [illegible] عام باعتبار مطلق الوجود [illegible]
[illegible] فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض
مع [illegible] منه الاشتراك و[illegible] وان كان كل موجود يتفرد [illegible]
[illegible] الخصوص [illegible] الكلام [illegible] المخصوص [illegible] هذا الكلام
[illegible] فان من قال [illegible] منها لا [illegible]
[illegible] عموم كلامه [illegible] هذا [illegible] وكذا [illegible] احكام اذا قال

الرجل لامرأته طلقي من نسائي من شئت وله اربع نسوة لا تنزل الى طلبه في هذا الخطاب حتى لو طلقت نفسها

مع نكرا هذا وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لا يصلح مخصصا لان التخصيص لاخراج ما يمكن دخوله

تحت اللفظ وخلاف المعقول لا يمكن ان يتناوله اللفظ ولان التخصيص يكون متراخيا متصلا او منفصلا وهذا

مقارن واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم

سلموا ان هذا التخصيص لان ذلك تخصيص مثل التعليل او التفسير كما استثنى

فانما لا يقبل ولا يرى انه لا استثناء ولا مرخ لاى التخصيص عندهم كدليل العقل لا يخرج العام

من القطع الى الظن لانه لا يقبل التعليل فكذا هذا قوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله يتناول

كل موجود عندنا قوله ولا يتناول المعدوم مفروض منها وقد احتراز عن مذهبهم وقوله عندنا

احتراز عن القول بالاشتراك لا عن قول المعتزلة فانهم قوله وهذا سهو منه اي قوله او المعاني

سهو وقد ذكر السهو دون الخطاء وعادة الادب او لا عيب في السهو للانسان والسهو ما يتنبه صاحبه

بادنى تنبيه والخطاء ما لا يتنبه صاحبه او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح ثم معنى قوله سهو او ماوّل

انه لا يخلو اما ان اراد من قوله جمعا من المعاني تعددها حقيقة او مجازا فان اراد الاول فلا يمكن تصحيح كلامه

لان تعدد المعاني حقيقة لا يكون بتعدد افرادها في الخارج بل بتعدد جهاتها في الذهن وذلك لا يكون الا

عند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وشيئا فهنالك معناهم واحد وان رأيت معنى آخر فهنالك

وان كان انسانية زيد في الخارج غير انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا او ذئبا او فرسا

او غيرها ثبت معنى آخر فهنالك غير الاول فثبت ان تعدد المعاني انما يكون عند اختلافها وحينئذ لا

يتناولها لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لا بد ان تكون متفقة فاذا اختلفت المعاني اختلفت

افراد العام فلا يدخل تحت لفظ واحد لا بطريق البدل وذلك يسمى مشتركا ولا عموم للمشترك ايضا ولا

يلزم على هذا لفظ العرض والاعراض فانه يشمل المعاني المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها

معاني مختلفة بذواتها بل بكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد الا ترى انه لا يتناول السواد او

السواد او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل بكون كل واحد منها متحققا

البقاء فيكون كلفظ يتناول كل موجود بمعنى الوجود لا غير قوله لو صح اى لو صح بان السواد والبياض

فانه لو صح معناه ما هو السواد او البياض وهي لفظ العموم قوله اختلافها وتغايرها ترادف وههنا

وان كان الاختلاف في نفس الامر اخص من التغاير لاشتراط التغاير من غير عكس فلو اراد الثاني اكثر

تجوز اعني المعنى الواحد يجوز ان يسمى معاني مجازا التعدد في الخارج بسبب تعلقه بالمحال المتعددة كما يجب

يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا ولا بد للعام من معنى متحد يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به

وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود وذلك كلفظ مسلمون مثلا فانه لا يتناول الاشخاص

الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام ثم ذلك المعنى لما كان متعددا في الخارج فان اسلام زيد غير اسلام

عمرو وان كان متحدا حقيقة سماه معاني مجازا فصار ما ذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا

في التقسيم ولكن كان ينبغي ان يقول والمعاني بالواو التي هي لمطلق الجمع هذا التأويل وهو معنى قوله

كالعام ما يتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذي هو جار متفق وكذلك سماه معاني مجازا وهذا هو نص

العام عندنا ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهكذا رأيت في بعض النسخ من كتابه اي بالواو

ولكن قوله او يأبى هذا التأويل لان او لا تأتي للتفصيل والعام يشملهما كليهما فلا يتجه هذا التأويل

الا ان يحمل او بمعنى الواو وفيه بعد ولهذا قال والصحيح انه سهو هذا مبني على كلام الشيخ وحاصله انه لم

يجوز ان يشمل اللفظ معاني مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعاني وحمل المعاني مجازا على معنى

واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان الجصاص يقول ان

يرد بعموم المعاني ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعاني شمل جمعا من الاعيان او

من الاعراض فانه اذا قال المشركون عم المشركين الخ واذا قال الحركات تعم الحركات كلها وهي المعاني

لا يحمل هذا المعاني على حقيقته وهذا ابعد لانه لا يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معاني مختلفة بمعنى

اعم منها كما في قولنا المعاني في العلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا

لجمع من افراده ولكن بمعنى متفق يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الا ترى ان

الشيء يتناول المعاني المختلفة بمعنى الوجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معاني مختلفة

بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين قسم يتناول الاعيان بمعنى واحد وقسم يتناول المعاني بمعنى يعمها

فيصح قوله او المعاني ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض هذا المصنف الا لقسم

واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فيتناولهما وعن هذا قيل

قيل العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن يظهر على اى يكون الجصاص من رأى هذا القول

فانهم ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعاني لان العموم وصف للمتناول لا للمتناول عليه اذ العام نعت

على معنى الشامل كما في قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا

الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او معاني فيكون وصفه بالعموم بالاتفاق فاما المعنى

اذا اشتمل اشياء غيره ان يدل لفظه على الشمول بمعنى المطر او الخصب فاشتمل الامكنة والبلاد

هذا هو محل الخلاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة وما هي فيه

ليس من ذلك الباب في شيء ولا يشكل بعض الكل لان قوله ما ينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ

والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة وهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ الا انا نقول يجوز عنده وصف

المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظ العموم حقيقة في المعاني كما هو في الالفاظ فقال عمهم الخصب

باعتبار المعنى من غير ان يكون هناك لفظ كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله واما المشترك

اي المشترك في المفهومات فمشترك والصيغة مشترك فيهما قوله احتمل كذا اي بالوضع عرف

ذلك بموجب التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم

والمراد لا يثبت الا بارادته قوله من المعاني او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط الا

اشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين ايضا

كالقرء وهذا لان حده هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا

مما مختلفان فاحترز بالموضوع لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعا اولا

عن المنقول وبقوله من حيث هما مختلفان عن مثل الشيء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكونها

من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد وقوله او اسماء من الاسماء على اختلاف المعاني منا
او مسمى من المسميات المختلفة المعاني باعتبار واختلافها لا باعتبار معنى يشملها كالآت العام فانه قد يشمل المسميات
المختلفة المعاني لكن لا لاختلافها بل باعتبار معنى يشملها كما ذكرنا واعلم ان ذكر كلمة او لئلا يتوهم ان كان
يجري الى تقسيم الحد وهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم
الحد وهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول التقسيم لفظ من الالفاظ التي هو تقسيم المحدود
وما هو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركيب
ولو قيل الجسم ما تركب من جوهرين او ماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحد لعدم دخوله تحت لفظ من الالفاظ
الحد فيفسد **قوله** او اسماء من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله كل لفظ
احتمل فيكون معناه المشترك ما احتمل واحدا من مفهومات اللفظ كان قوله يخرج العام لفظا او
مسمى للمحدود لا من قوله تحت قوله فتنظم **قوله** على اختلاف حال من قوله من الاسماء وعلى بمعنى مع كما
في قولك بعت فلانا على صغره اي مع والعامل فيه الفعل المتقدم للظرف في محل الظرف
على الصفة لاسما واللام في للمعاني بدل من الاضافة وتقدير الكلام احتمل اسما ايضا هو من الاسماء
مختلفة معانيها وقوله على وجه حال من المعاني ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط والعامل فيه احتمل واللام
الجملة بدل من الاضافة والتقدير احتمل معنى من المعاني واسما من الاسماء بشرط ان لا يثبت الا واحد
المعاني او الاسماء اي احد من مفهوماته ومراده التمييز والضمير في به راجع الى اللفظ ثم المراد من المعاني
ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال سمى بها البكر
عن اسماء لفظ العين كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهو نظير اشتراك
الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعاني وان كان المراد
منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اي الاعيان فالعين على كل
نظير الاسماء وكذا المولى والقرء وبهذا قال بعض الاسماء ونظير المشترك في المعاني الاخفاء للاظهار
والنهل للري والعطش فلفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد **قوله** من الاسماء مثل تعلق بالقرء
اي مثل القرء الذي هو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجاهلية وهو المشترك بين القرء الذي
هو الجمع وبالانتقال ولازم انه يتعلق بالجميع اي هذه النظائر من الاسماء لا من المعاني كما بينا **قوله**
وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والربيئة بالماء والمطر الذي لا يتعلق
البقر الوحش وخيار الشيء ونفس الشيء يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اي
قليل الناس وما عين نحو قبلة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وجرى من عروق العجم
وعيب الجلد يقال في الجلد عين واعاد لفظ مثل في المولى لئلا يتوهم عطفه على مفهومات العين
مسندا المضاد ولان المغايرين الشيئين قد تكون على وجه يكون بينهما عانة للخلاف كالضدين
لا تكون كذلك ولا يبعد ان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على الشيء لا يجوز ان يدل على ضده لغاية التنافي
بينهما خلاف القسم الآخر لانه لا يتنافى العموم بالاتفاق والشيخ رحمه الله ازال ذلك الوهم بايراد
هذين النظيرين وبقول الاشتراك بين النوعين جميعا بهما سوى لا عموم للمشترك اي لا يحمل نطقا

من هذا الجنس وهو الصرم يوضع لما ادعاه انه اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لا يقول
بالعموم في مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لا على العموم واعلم ان الاشتراك
خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه
لان الاشتراك يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف اما
لهيبة المتكلم او للاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما ذكره لغيره فيصير
ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب لا اعظم ونوع لا اغلاطا حصول اللفظ المشترك وكذا
يخل بالتعليل لانه يحتاج في تفسيره الى ان يذكر باسم خاص فيقع التلفظ بالمشترك عبثا ولانه ربما نطق
الناطق تنبيها للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا
واراد به ذهبا او ديناوا احمر فالمتبادر الى الفهم باعطاء دينار فيتضرر السيد بهذا تبع اتساع الوضع كما ذهب
اليه جماعة ولكن وقوعه لما ادى ذلك الى افضاء الترجيح وهو المعنى بكونه غير اصل ووضع ما ذكرنا ان لكل
درجة من عوارض المشترك اسما خاصا احرى به ويصير اللفظ المشترك مرادفا لذلك المعنى من غير عكس ولكنه
انما وقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان تضع
قبيلة لفظا لمعنى وتضعه قبيلة اخرى لمعنى آخر ثم تواضع الكل على الوضعين او لحصول
الوضع الاول وتداوله عند قوم ثم وضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر عند آخرين ثم تواضع الكل على الوضعين
او لان قصد الواضع الابهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر رضي الله عنه
حين سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار وقال من هو قال
هو رجل يهديني السبيل وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فلا اشكال لان المتشابه
مع ما ذكرنا ان الاول على كلا المعنيين بالوضع خلافا للقوم لما سنذكره واعلم ان النوع فيما اذا اريد
كل واحد من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ان ارادة من سوط لا اذا
للكل اي بالبدل ويجوز ان يكون مريدا لهذا او لذاك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة
الاجتماعية التي هي احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع ويتضح الفرق بان في اعتبار الجمعية يصير كل واحد
من المعنيين جزء المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو حلفت كل من
دخل داري فله درهم يعطى كل داخل درهما ولو حلفت جميع من دخل داري فله درهم يعطى جميع الداخلين
درهما واحدا واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعي رحمه الله وابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة كالجبائي
وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما
كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا او استعمال افعل في الامر
بالشيء والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما الا ان عند الشافعي والقاضي يكون مجرد المشترك عن القرائن المعارضة
الحاجب معتمد وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقين لا يكون كالعام عندهما
ويسمونه عموما متبوعا في الحقيقة وقسم مختلفها وعند بعض المتأخرين لكن لا يطلق عليهما مجازا لا حقيقة وعند
الغزالي وبعض المحققين من اصحاب الشافعي وجمع اهل اللغة والى هذا القول ذهب ابو عبد الله البصري لا يصح ذلك
حقيقة ولا مجازا فمن جوزه ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض

يعني انه لا يجوز بالاتفاق

والسمو في العمود والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فتقبل اذ لا بالسجود وهو لفظ واحد معناه
مختلفان لان سجود الناس هو وضع الجبهة غير سجود الدواب هو الخشوع والاصل في الاطلاق الحقيقة
والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسجود دون
عوامهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون
على النبي الاية فانهما مختلفان لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل
في الاطلاق الحقيقة ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل
يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة في احد معنييه فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه
مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهي تسمية الكل باسم الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذي هو خلاف
الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة معان **واما العامة** فقالوا لو جاز استعماله
فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا لاحد مفهوميه خاصة مريدا لهما غير مريد
اياه ايضا لاستعماله في المفهوم الاخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد
من مفهوميه مرادا وغير مراد توضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لا يجوز ان
يكتسيها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذا لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث
يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الاخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد
من مفهوميه جزء المعنى فيكون دالا على المجموع من حيث هو مجموع وقد عرفوا انه ليس كذلك ولانه لا يتحقق
مقصود الواضع اذ غرضه من الوضع افراد مفهوماته فقط ولا يحمل على الكل ولا التعريف لا يتأتى ايضا
لانه يصير مجملا حينئذ من كل وجه واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع
والانقياد على ما قيل وهو يعم الجميع فلا يختلف المعنى والاية مع ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد
الاول اي يسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع
والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ وكذا تمسكهم بالاية الثانية لان المراد من الصلوة هو
الاعتناء باظهار الشرف وتعظيم الشأن لا استغفارا او تقديسا لان الله يصلي وملائكته يصلون
واما قولهم يكون ذلك مجازا تسمية للجزء باسم الكل ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما
يجوز للملازمة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه بان الوجه مستلزم
للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة الذات وعكسه فاما ما ليس فيه تلازم من هذا
الباب كالينبوع الاعم من مفهومات العين لا يستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا
العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان
كونه من مفهومات العين لا يتوقف على كون الباقي مفهوما له فلا يكون بينها علاقة بوجه فلا يكون اطلاقه
عليها مجازا كالاخر حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وقيل انه يعم في النفي دون
الاثبات كالنكرة والكلام ان كل واحد منها سا[illegible] والهذا من الجهل غير غني وقيل لا يعم في النفي
ايضا كما في الكراهة عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في النفي انما ثبت ضرورة صدق خبره لا
بموجب اللفظ وقيل مثل ذلك الفرق لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا واردت [illegible]

[illegible] مفهوم له لكنت صادقا وان تعم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلا كذا في المراد
ولا ملوم عليه ما لو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول بعمومه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان
ذلك ليس لعمومه بموضع النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيهما فلا يعم
ما استراك في اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الحي يتناول الموصوفات كلها باعتبار معنى
واحد وهو صفة الوصف وكان منضبطا للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه
وقال اني اقول لا في المبسوط وشرح الجامع **قوله** وهذا ايضا رد على الجمل انما ذكر هذا لان
بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها وجعل كل كلام فيه ظهور من انواع
المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل مما لو [illegible]
ما لا طريق [illegible] الفراس اي المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ في العلم والمصنف
رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا اسمعت من شيخي قدس الله روحه فان قلت هذا مسيح معقول سهل
المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات فمن اين جمع هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها فلتكن من شئت ترى
انه هو الصواب قلت اذا كشف عنه الغطاء ما تأمل ظاهر الكتاب وعرفه حق المتطوّان الاية المذكورة هل هي
موردة في الكتاب لافادة الحصر لها فلا بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة اذا اشتبه عليك الامر
تأمل فيه هل هو مقتض لحصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى منه ايات
محكمات معناه بعض ايات محكمات **قوله** واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات وتقديره
والله اعلم ومنه ايات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه
غيرهما كيف ولم يوجد من طرق الحصر وهي العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او النفي والاستثناء كقولك ما
زيد الا شاعر وانما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك تميمي انا فهذا المقام [illegible] ولا يرى انه لو عطف
عليه ايات اخر مفسرات او ايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام هذا القصر على القسمين لم يستقم
العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات والحجة عليه ايضا ان الله تعالى قال وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجى بيانه فلا بد من ان يكون
فيه قسم اخر يتوقف على بيان الرسول ليتم اسناد البيان اليه في قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فيثبت
انه ليس بمقتصر على القسمين ولقائل ان تقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو
بيان ايضا الا ترى انه صلى الله عليه وسلم امر ببيان ما نزل الله والبيان الذي اضيف الى جميع ما انزل ليس الا
التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل الله لا لكله ولا دليل ان في الكتاب قسما يتوقف فهمه
على بيان الرسول كالصلوة والزكوة والربوا والمتشابه لا يرجى بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان
فيثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله فسند يرجع الى ما ذكرنا او لان بيان الغرض من حسن احدهما ان
المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان اخر وقسم لا يمكن الترجيح
فيه الا بالبيان فهذا القسم لا يخرج من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف في الثاني ان المشترك
هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يكن ذلك لا يسمى مشتركا بل مجملا

المحل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى الثاني لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول
اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثاني للمجمل هذا القسم في حد المشترك ولو لم يحمل
هذا القسم من المشترك لم يكن المجمل ثابتا والثاني بالتامل للاشتغال قد في نوعان للنسبة وكلاهما يتعلق
بالاول اي لغة تمسك بالمعنى في قوله معنى الكلام من باب ... قوله لغة بعده تمسك عن التسبب
ونظيره ما يحتمل الاول اي بالتامل في معناه لغة قوله تعالى ثلاثة قروء فان ادلتنا تاملوا في معنى القرء فوجدوه دالا
على الجمع والاشتقاق في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان الجمع هو الدم والاجتماع يحصل بالحيض لا
الطهر هو الاصل وتاملوا لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك انما يحصل على الحيض فحملوه
عليه ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس كذلك بل هو مجتمع
قوله لمعنى زائد شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بعينها ليست بمراده لان البيع وضع
للاسترباح وكالصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوين وليس ذلك بمراد منه اولا انسداد باب
الحجة لغة كما لو اوصى للعطشان والرمان والجبهة للفصيح والنقيل ... كما لو اوصى سلف لمواليه وله
موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات هل له شيء بطلت الوصية لان المولى مشترك بين الاعلى وبين الاسفل
حقيقة واسم الاول لا يمكن ادخالهما جملة لا يجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل منعم عليه
ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم
من يقصد الاسفل اتماما للانعام ولا نوقف على مراد الموصي ... البطلان مراده
فلذلك بطلت الوصية وقال زفر رحمه الله الوصية للفريقين وجعله قياسا على لو حلف لا يكلم موالي فلان حيث
يتناول بعمومه الاعلى والاسفل ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الوصية مختلف فاما المقصود في اليمين
ولا يختلف فيمكن ان يحمل كل واحد منهما مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود وشمول باعتبار هذا
المعنى وعن ابي يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالي الذين اعتقوه لان شكر النعمة ...
واتمامه ... فصار صرفها الى ادا الواجب اولى ... هذا الوجه لا يرجح له الحكم
لا يصح اعتباره في الحكم وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على ... ترول
... هذين كذا في حاشية المصنف شمس الائمة رحمهما الله والكامل ...
المجمل فشانه ما يبين له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وما له ظهور من وجه كالمشترك الذي لا يبين
... الترجيح فانه ظاهر ان المتكلم اراد هذا او ذاك ولم يرد شيئا اخر ولكنه مجمل في تعيين ...
اراد من المصنف فقوله لمعنى زائد شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب
الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله واما الماول ... من المشترك وغالب
الراي وهما ليسا بلازمين كان صاحب المنار ذكر ... الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا
لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال الاشكال اي الخفا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد
والقياس سمي ماولا ... ذكره التقويم بعد ذكر الماول وتفسيره كما فسره الشيخ رحمه الله هاهنا
وكذا المراد من الكلام متى حق لم يبين ... فاوضح بالراي كان ماولا وقال صدر الاسلام رحمه الله
اسم المشترك تناول بعض ما ظن حقيقته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت ما ذكرنا ان ...

ان يكون مفسرا للاصل لا معطلا له وقدموا رواية المجهول وهو الذي لم يشتهر بروايته للحديث ولم يعرف
الا برواية حديث او حديثين على القياس حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسئلة المفوضة
وقدموا قول الصحابي لاحتمال السماع من الرسول عليه السلام فيعرف كل واحد ما ذكرنا من صنع اقسام
السنة وابواب النسخ واذا استدكرنا من مذهبهم كيف نظن بهم انهم كانوا يقدمون الراي على الحديث الصحيح
الا ان المتعنت مع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث
في موضع كذا وكذا اذ ذلك لمعارضة حديث اخر ثابت عندهم نوبه القياس او لدلالة ايه او نحو ذلك
على ما بين في الكتب الطوال واما ان يكون الراي عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلا قوله
لا استقيم الحديث الا بالراي اي باستعمال الراي فيه بان يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الاحكام
ولا استقيم الراي الا بالحديث اي لا استقيم العمل بالراي ولا اخذه الا بانضمام الحديث المعمول فيه له
مثال الاول ان رجلا واحدا من اهل الحديث سئل عن صبيين ارتضعا بلبن شاة هل يثبت بينهما حرمة الرضاع
فاجاب بانها يثبت بقوله صلى الله عليه وسلم كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم احدهما على الاخر فاخطأ
لفوات الراي ... لم يتامل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الادميين لا بين
الشاة والادمي وسمعت عن شيخي رحمه الله قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء الا
بقوله صلى الله عليه وسلم من استنجى فليوتر وظهر الثاني ان الراي يقتضي ان لا يبعض الطهارة بالقهقهة
في الصلوة لانها ليست بخارج نجس ... الحدث خارج الصلوة لكن ... الحديث الاعرابي الذي ...
... ولكن لا استقامة في الصوم لا يكون بافساده بمقتضى الراي لانه خارج وليس بداخل والصوم
انما يفسد بما يدخل لكن ... الحديث انه مفسد للصوم فيترك الراي فثبت ان كل واحد لا استقيم بدون
الاخر ولا يتفاوت في ذلك ... فيما وقع في بعض الطلبة ان قوله لا استقيم الحديث الا بالراي ولا الراي الا
بالحديث مقتضى للدور فيكون باطلا لان يقتضي الدور ان يحمل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الاخر
كالموصل لا يوجد الحمل الا بالعنب ولا العنب الا بالحمل ... ليس الامر كذلك هاهنا لان الراي ليس
مفتقرا في وجوده الى الحديث ... الراي ولكن افتقار كل واحد الى الاخر في امراجه وهو اثبات
الحكم الشرعي للحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الاخر في اثبات الحكم وليس هذا
من الدور في شيء وهو كما قال لا يصنعوا السكنجبين الا بالخل ولا يصير الخل كذلك الا بالسكر
وكان توقف كل منهما على الاخر في صيرورته سكنجبينا لا في وجوده فكذا هاهنا فصار معنى الكلام
لا استقيم الحديث الا بالراي لاثبات الحكم الشرعي ولا الراي الا بالحديث ... الحكم ايضا وليس فيه دور
كما ترى ... استخراج فلان يزيد عن عمرو اي طلب اخراجه بنفسه بالاشتغال بزيد ... عن عمرو
ومنه الحديث مستخرج او مستخرج منه ... استخراج بظاهر الحديث ... المعاني في كل
عن توسيع الفروع اي اعرض ... عن العدو وعن الثمن اذا جبن لبيان النصوص بمعانيها
اي مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة
وتعريف الاصول بفروعها ... الاصول ... على كل اصل فروعها ما يليق ذكره على شرط
الايجاز والاختصار وقد صنف ... اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب في بسط الكلام

نشطا وكان في مطالعته سعى بوعدان هذا المصنف اوجمعه وما توفيقي من باب اضافة المصدر الى المفعول
القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبني للمفعول لا مصدر وفق اي وما كوني موفقا
لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضا الله الا بمعونته وتأييده والمعنى انه تعالى
ربه هيأ لي اسباب ... وطلبت منه التأييد في ذلك والتوفيق جعل الله ... ولو فق الله تعالى
للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل ثبات قلبه موافقا لمحبته
الله ... في حصول الاشياء والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب ... فانه
... الى الله وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والاوبة الرجوع عن الطاعة الى الله بان لا تعتمد على طاعته
بل على فضله وكرمه والانابة الرجوع الى الله بجميع الاحوال فكانه اعم من التوبة وفي تقديم عليه واليه على الفعل
اشارة الى التخصيص كانه قال اياك نعبد اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه في
جميع الامور والاحوال **قوله** اعلم ان اصول الشرع الى قوله من هذه الاصول اعلم كلمة يذكر في
ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له
ويصغي اليه ويحضر قلبه ... فلا يضيع الكلام ... موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن
موقع واستمع في قوله تعالى واستمع يوم ينادي المنادي وهو كما تروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ...
لمعاذ رضي الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك والاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما
يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع الاظهار ... لغة
وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة
التي نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف
كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالفرش بمعنى المفروش والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة
المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم
المضاف اليه كقولك لتلميذك فلان وكقولك الله الهنا ومحمد نبينا اي المشروعات التي تثبت بهذه
الادلة معظم يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول
الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات سوى الاحكام فالمعنى
مجموع الادلة التي تثبت المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد تثبت الجميع او البعض وان كان
المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت كل واحد منها الاحكام اربعة او
هو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع جميعا كما يشير اليه قوله تعالى شرع لكم
وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع كما فعله سائر الاصوليين لان الاضافة تفيد
اختصاص هذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ
الشرع اعم وتطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم ما وصى به نوحا
فلا تكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر نفعا للاصول ثم قدم الكتاب على
الجميع لانه اصل مطلق من كل وجه ... اعتبارا واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت
بالكتاب كما ستعرف ثم الاجماع عنهما لتوقف حجيته عليهما ولكون ... مع تفاوت درجاتها

المشترك لسبق ذكره لا لانه لازم وكذا التقييد بعد ذكر يعني هذا انكون اثر العمل في المشترك فانه نوع
خفاء من عالم الراي فانه يوجب الظن فيكون تعبير الكلام المأول ما ترجح من المشترك ... بعض وجوهه بدليل
ظني قوله ما ترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس فيدخل فيه المفسر وقوله بدليل ظني احتراز عنه ... وجوهه
ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يثبتان التأويل ... المفسر ... الظاهر والنص
لان احتمال التأويل قائم فيهما فسقط ... المفسر فالاولى ان يجعل قوله من المشترك ... عبارة عما
خفاء او يجعل بمعنى المجمل اي المأول ما ترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ... لكنه خلاف
الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذي سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاولى ... التأويل هو اعتبار واحتمال يعتضد بدليل يصير به
اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر ثم ... في اقسام النظم لقرآن الكريم
بعد التأويل مضافا الى الصيغة واللغة ... الحكم الى الدليل الاقوى اولى ... كان الحكم في
المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة
بخلاف المشترك بعد التفسير ... في القوة فكيف اضافة الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذا
لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم بنفسه قطعا لان
بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت
هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما لحق بيانا بقوله تعالى اقيموا الصلوة ... القعدة الا
خبر لما ذكرنا **قال العبد الضعيف** اصلحه ... لما وهم التأويل من اقسام النظم ...
الذي ذكره المشكل اما ان كان فتعميمها اذ اشتراك بعض وجوه المشترك بالراي فلا تعميم فيما اذا
ظهر المراد من الخفي والمشكل بالراي ولانها اذا احتمل الظاهر او النص على بعض محتملاته بدليل ظني
لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا ان يحمل قوله من المشترك قيدا اتفاقا عند المصنف وهو تعسف
واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل
هذا البيان لا يوجب الكشف لكونه ظنيا مثل القياس فكيف يثبت به الفرضية وان كان قطعي
الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت اي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي
الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة فانا
لا نسلم انها فرض بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند
ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره جواز الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل ...
الفاتحة ... سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة والقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فالواجب اعتقاد فرضيتها حيث يكفر جاحدها ويضلل ...
... ولم يكفروا ابن عباس رضي الله عنهما ...
الثابت باية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفروا من انكر ... مع لحوق خبر المعروف
بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ... قال بعضهم ... مقدار ثلاثة اصابع
والسابع رحمه الله بالقطع وما ذلك الا ... فكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان ...

مطلب الفرق بين التفسير والتأويل

ما ثانيا شبهه او لانه نضم المراد او رجعته وجرفته بفتح التأويل جاز ذلك عاقبة الاحتمال اي احتمال اللفظ
اياه قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله اي عاقبة امره كذا في الكشاف وتأويل الرؤيا تبيين صدقه وظهور صحة
ما نطق به من الوعد والوعيد **قوله** وليس هذا كالمجمل اي ليس المأول على التفسير الذي قلنا كالمجمل
المجمل الذي عرف معناه ببيان المجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر والنص والمشكل او
غيرها اذا الحق به بيان قاطع فهو مفسر لا مأول فلا يكون ما ذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات
الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضي حرمة تفسير القرآن بالرأي بآكد الوجوه واجماع
الامة من حيث العمل على استخراج معاني القرآن بالرأي تقتضي جوازه لانه من الوجوه فذكر فرقا بينهما وقالوا
النهي ورد عن التفسير دون التأويل ثم اختلفوا في الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن سبب نزول
[illegible] وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم
بالرأي والتأويل هو تبيين ما يحتمله اللفظ من المعاني فهذا اصل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء وقيل
التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والتأويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد
منها بما ظهر عنده من الادلة **وقال الشيخ** ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد كذا
[illegible] فان قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي وهو حرام لانه شهادة
على الله تعالى بما لا يأمن ان يكون كذبا فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي بدون القطع فصار
نحوه ان يكون كذا او كذا وهذا الوجه اوجه لما فيه من الاحتياط اذ لم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا في شرح التأويلات
فالمصنف رحمه الله اختار قول الشيخ ابي منصور رحمه الله **قوله** مأخوذ من كذا اي تركيب الفسر يدل على
الكشف بما ذكر فيه قال سفرت البنت اي كشفت ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين فصاعدا والرجل [illegible]
عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واما ان يكون هذا اللفظ اي التفسير مقلوبا
من التسفر ومعناهما واحد وهو الكشف من اطباق على وجه لا شبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير
كجبذ وجذب وطيب [illegible] الا انه مثل التفسير كشف الظاهر كما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة
للقارورة التي يرى بها عند الطبيب انها تكشف عن باطن العليل [illegible] كشف المعاني فسمي التأويل كشف
باطن الالفاظ **قوله** وهذا [illegible] قول النبي صلى الله عليه وسلم اي ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلا شبهة هو المراد
من التفسير المذكور في الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم فليتبوأ [illegible] اي فليتخذ النار
منزلا [illegible] للاستيعاد والتهديد [illegible] والاجتهاد اي حكم بان ما
[illegible] اللفظ المراد [illegible] مراد الله تعالى [illegible]
[illegible] كل مجتهد مصيب [illegible]
اجتهاده [illegible] وان كان خطأ عند الله تعالى [illegible] ان كل مجتهد مصيب في المقدمات [illegible]
بتهمة الخطأ [illegible] **قوله** الظاهر اسم لكذا المراد من الظاهر هو المصطلح
اي [illegible] الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح الاصوليين من قوله ظاهر الظهور اللغوي ولا يكون [illegible]
[illegible]
احتمال [illegible] **قوله** واما النص فكذا اعلم انه

اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في
الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق [illegible] وبين النص [illegible] لو قيل رأيت فلانا حين جاءني
القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل [illegible] جاءني القوم كان
نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا ان الكلام اذا سيق لمقصود كان [illegible] ظهورا وجلاء
بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته قالوا والى هذا اشار المصنف رحمه
الله بقوله بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة وقوله ازداد وضوحا على الظاهر [illegible] قلت
هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف
المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله جل ذكره واحل الله
البيع وقوله عز اسمه فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي
الامام ابو زيد في التقويم [illegible] الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه [illegible]
[illegible] اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السماع من غير [illegible] ولا اجتهاد
[illegible] قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى الزانية والزاني وذكر الشيخ الامام
[illegible] ابو القاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا [illegible]
وان كان يحتمل التخصيص [illegible] يدل على التحريم وان كان يحتمل [illegible] ما ذكرنا ان عدم السوق
في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة
وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق الا ترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر
[illegible] للظاهر هذا الشرط ولو كان مشروطا [illegible] لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا
في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع
وان كان بينهما فرق من حيث السوق [illegible] يصلح للترجيح عند التعارض كالخبر [illegible] ويعرف الظاهر
[illegible] او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياد [illegible] ان يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين
البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا
عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى تماثلا ولم يعرف
هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا [illegible] ما ذكرنا [illegible] شمس الائمة
رحمه الله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا
بدون تلك القرينة والى هذا اشار [illegible] كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في
البيان لدليل في عين الكلام وقال الامام اللامشي النص [illegible] سوق الكلام لاجله [illegible]
بالاسماع [illegible] صيغة الظاهر كقوله تعالى واحل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربوا
حيث [illegible] بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة [illegible] من المتكلم لا في نفس الصيغة معناه ما
ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس في صيغة الكلام يدل عليه [illegible]

يا ايها الناس

احل الله

فاقطعوا

الظاهر اسم لما يظهر

فانكحوا ما طاب لكم

وقالوا انما البيع مثل الربوا

بالقرينة التي تدل عليه اذ هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم العقوبة لسن بعينا وصيغة تدل عليه
بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو لم يرد ازداد وضوحها بمعنى تدل عليه صيغة
تصير مفسرا فمكون هذا احترازا عن المفسر تعالى فما اشبطه تشبيه العروس فتقلبها على المنقه
بفتح الميم وهي كرسيها لشئ من باب النساء قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اى ما حل لكم من النساء العرض
ما حرم كاللاتي في آية التحريم وقيل ما ذهابا الى الصفة لان ما سوال عن الصفة كما ان من سوال عن
الذات ولان الاناث من العقلا يجرين مجرى غير العقلا ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلاث ورباع
معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغتها وعدلها عن تكررها
وهي نكرات تعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره
فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف وقيل ما طاب
اى ما ادرك من طالت الثمرة اذا ادركت وهو اولى لقرينة نكاح الصغار جائز ظاهر في الاطلاق اى في اباحة
نكاح ما تستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وقيل في اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى
ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة يأبى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي
كما قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مجنبة للماء المهين ينافي التكريم الا انه ابيح للضرورة
عرف في قوله الاطلاق اشارة الى ان اللام للعهد والضمير للشان وفصل فيه اى وصف العدد
بان اد هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ان يعدله رباع وهو جاء على الاول وهو قوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى
لم يكن مفهوما من الاول قوله وحكم الاول وهو الظاهر وجوب العمل بما انتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثاني
النص عاما كان او خاصا وهو من مشايخ العراق مثل ابي الحسن الكرخي وابي بكر
الجصاص والقاضي ابي زيد رحمهم الله ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا رحمهم الله
منهم الشيخ الامام علم الهدى رئيس اهل السنة ابو منصور الماتريدي رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما
له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب عقد حقيته ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص به قال اهل
الحديث وبعض المعتزلة وهو ساع في ان العام الخالي عن قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم
خلاف احتمال الخصوص في الكلمة وكذا كل حقيقة محتمل المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع
وحاصله ان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم
وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لان الثابت عن ارادة المتكلم امر باطن
لا يوقف عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب ولا الاعلاق
والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو سبب
العلوق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل وسيأتي بيان هذا ان شاء الله تعالى
الغزالي في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله ثم قال النص يطلق
في تعارف العلماء على ثلاثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي رحمه الله فانه سمى الظاهر نصا فهو منطبق على اللغة
ولا مانع منه في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعته واظهرته

تعالى هذا احد قسمي الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى
ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص الثاني وهو الاشهر ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على
بعد كالخمسة مثلا فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالاضافة
الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حد اللفظ
الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا
وظاهرا ومجملا لكن لا الى معنى واحد بل الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد الثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه
احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان
شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال
مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق
الثاني اوجه واشهر وعن الاشتباه بالظاهر ابعد فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير
الذي اختاره مشايخنا ظني عند اصحاب الشافعي رحمهم الله واما على التفسير الذي اختاروه فقطعي
كالمفسر وقوله لان هذا اى النص استفيد من المساواة التي دل عليها قوله وكذا
الثاني فيكون بمعنى لكن اولى منه اى من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى
ولان فيه معنى ليس في الظاهر بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا
انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تبين ذلك الاحتمال بمعارضة النص
وجب حمله عليه ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع
قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح غير المحرمات
مقتضى عمومه واطلاقه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص في بيان العدد لانه سيق لبيان العدد
فما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب مع قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فان الاول ظاهر في الجواز عام
في كل صلوة لان لا هنا لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدي والمنفرد والثاني نص لانه اشد وضوحا في
افادة معناه من الاول لان استعماله لا لنفي الفضيلة واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع
ذائع فيتعارضان في حق المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الاول على المنفرد او على نفي الفضيلة
قوله واما المفسر فما ازداد اى فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع
بخلاف النص فان احتماله قائم فيه سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى في النص بان كان اى النص مجملا
وهو تسامح فيه لعبارة لان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام
ههنا وقوله فان كان مجملا بدل من قوله بمعنى في النص فتكون العامل فيلحقه بيان قاطع احتراز عما يلحقه
بيان غير قاطع ثبوتا او دلالة لا يصير المجمل مفسرا كخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة والقياس فيه
احتمال وان كان قطعيا بل هو بعده يحتمل التأويل وان كان قد خرج عن حيز الاجمال ولهذا قال
فانسد به باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به او
كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان لقوله بغيره على طريق اللف والنشر ومن جهة ان يكون

فانكحوا ما طاب

النص في اللغة الظهور

نظير التعارض بين الظاهر والنص
قوله احل لكم ما وراء

التنويع

حرف الجر وسال اوبان كان عاما لا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه وحاصله
ان البيان كما يلحق الكلام للتفسير يلحق للتاكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى في نفس الكلام
وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لا معنى في الكلام لانه ظاهر في افادة معناه الا انه يحتاج
الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت بارادة المتكلم فالحاق البيان به يقطع
ذلك الاحتمال قوله معنى قوله بمعنى في نفسه ان البيان يكون متصلا به كما في قوله تعالى ان الانسان خلق
هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فسر الهلوع الذي كان مجملا بما هو متصل به
سئل احمد بن يحيى ما الهلع فقال قد فسره الله ولا يكون تفسير ابين من تفسيره وهو الذي اذا ناله شر
اظهر شدة الجزع واذا ناله الخير بخل به ومنعه الناس وكاية النظير المذكور في الكتاب وهي قوله
تعالى ... ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت تفسيرهما بالقول
النبي وافعاله لا ببيان متصل به فالمثال المذكور في الكتاب على التفسير الاول من القسم الثاني وعلى
التفسير الثاني من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك والهلوع على التفسيرين من القسم
الاول قوله جمع اي صيغة عام اي معنى وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يستلب عنها معنى العموم لاجل
اللام كما في قوله لا اتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة
يا مريم فان المراد جبريل ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله فسجد الملائكة
ظاهر في سجود الملائكة وقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وقوله اجمعون انقطع الاحتمال
بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فيكون محكما وحكمه الايجاب قطعا وهذا الاختلاف
لاحد من اهل العلم وقوله بلا احتمال تخصيص وتاويل اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله
في شرح التقويم وحكم اعتقاد مدلوله انه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة قال
شمس الائمة رحمه الله مثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة شهرا يكون ذلك متعة لا نكاحا لان
قوله تزوجت للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان
النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لا نكاحا
وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم
المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة بان الاول مسوق في هذا فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ
اللام تستعار للوقت والثاني لا احتمال فيه فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ويكون الاولى بحمل ...
نظير تعارض الظاهر والنص والمفسر لما بينا اي لاعتبار الازدياد في الوضوح لا للسوق لان ...
اي المفسر يحتمل النسخ اي في زمن النبي لا بعد هذا المثال فانه من الاخبار والخبر لا يحتمل النسخ
ويعني المعنى العام بالنسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وهو محال على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز
ان يجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتلى هذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة
للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء فان ابليس استثني من قوله تعالى فسجد الملائكة
لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال
النسخ فباق لانه لا يشترط الا متراخيا فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم المراد به بان تعلق بازدياد

وتم احكم بمعنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما مترادفان ههنا
سمي محكما فظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون الكلام في غاية الوضوح في اداء معناه وكونه غير قابل للنسخ
ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا رحمهم الله ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال
هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما للعقل فيه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما
يوقف على علمه وفهم مراده وقيل ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على ضد
ذلك وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام والصحيح هو الاول لان اخذه يدل
على انه لا يقبل النسخ قال بناء محكم اي مامون الانتقاض واحكمت الصنعة اي امنت نقضها وتبديلها
وقيل هو مأخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته قال الشاعر: ابني حنيفة احكموا سفهاءكم
اني اخاف عليكم ان اغضبا. ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العناد والفساد فالمحكم ممتنع من احتمال
التاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اي الاصل الذي
يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر
والمرجع انه ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ثم
انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته جل جلاله وحدث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي
صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله تقابل هذه الوجوه انما اختار لفظ المقابلة الذي
هو اعم من التضاد الذي ذكر غيره ليمكنه ان يكمل المقابلة بينها وبالخلاف بقوله بعارض غير الصيغة
ولا يرد عليه السؤال فاحتيج على غيره ولا احتاج الى الجواب بضعف قبل السائل قوله كما اشتبه
معناه وخفي مراده قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده اي الحكم الشرعي كما ان معنى السارق
لغة هو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي
فيهما والاشتباه ينبئان عن معنى بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم بعارض غير
الصيغة اي خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية السرقة ظاهرة في كل سارق
لم يعرف باسم اخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسم اخر يعرفان به واختلاف
الاسماء على اختلاف المعاني ... الواسطة عن اسم السرقة ولهذا اخفت الاية في حقهما ووجه لا ينال
الا بالطلب كما ذكره في قوله وذلك اي الخفي مثل الطرار والنباش فاحتج لانها لما خفيت في اية السرقة
خفية في حقهما ولكونها خفيا المقصود وهو فهم المعنى يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ والاولى ان يقال وذلك
مثل اية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكره في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم ليكون ذكر
اشارة الى العارض اي العارض الذي صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن هو جل
بعد ... شمس الائمة رحمه الله تعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة ويعني به
ان الخفاء في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا الا ان يكون اصل خفيا فيكون موافقا
لما ذكر الشيخ رحمه الله وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الاية والمراد من نظم كلام شمس
الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا فلا اختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول قوله

درجات الخفا وفوقه
من المشكل ثم اشاره الى تباعد رتبة المشكل في الخفا عن الخفي لانه ادنى
المشكل ما خوذ **قوله** وهو الداخل في اشكاله اشاره الى ماخذه قال شمس الائمة المشكل
من قولهم اشكل على كذا اى دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما اشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله
على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقال القاضي الامام هو الذي اشكل على
السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى
كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما **قوله** وهذا الغموض قد يكون لا
شكال اما لغموض في المعنى مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف
لان الامر بغسل جميع البدن والباطن خارج عنه بالاجماع للتعذر وفي الظاهر مراد فالفم والانف
بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فنظر الطالب
الحقنا هما بالظاهر احتياطا ثم وجب ادخالهما في الغسل خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر في
بالباطن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل في الصائم او اكل لا يفسد
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا ينقض وضوءه وان تجاوز عن القرحة فاطلبنا
فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصاله الى
داخل الفم والانف حرج فيتحقق ادخالهما تحت الوجوب فهذا هو معنى التامل بعد الطلب فلذلك هذا معنى قوله لطيف
الا ان ما ذكره لا يصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس فيما ذكره كذلك لان
معنى التطهير لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى
الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل وذكر شمس الائمة الكردري رحمه الله ان من
نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان يوجد ليلة القدر في كل الف شهر
الى تفضيل الشي على نفسه ثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر لا الف شهر على الولا وهذا لانه يتصل في كل سنة ثلاث وثمانين سنة واربعة اشهر
مما يؤدي الى ما ذكرنا وقوله صلى الله عليه وسلم من قرا سورة يس فكانما قرا القران عشر مرات
من الاجر كانما قرا القران اثنتي عشرة مرة وفي رواية من قرا سورة يس فكانما قرا القران عشرا
فيفضي الى تفضيل الشي على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه فكانما قرا القران عشر مرات
بدونها لا فيها ومن نظائره قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او
بمعنى اين فعرف بعد الطلب ثم التامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض
وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى او لفظ الاستعارة البديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فالقوارير
لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا تكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهرها وبياضها
لونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقوارير صفة كمال ايضا وهي الصفاء والشفيف
وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه
انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وقوله عز اسمه فصب عليهم ربك سوط
عذاب فللصب دوام وللسوط عكسه فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة

اذ نزل عليهم عذابا شديدا دائما وقيل ذكر الصب اشاره الى انه من السماء اى من عند الله وذكر السوط
اشاره الى ان ما حل بهم كان لا يشابه العذاب العظيم بالنسبة الى ما اعد لهم في الاخرة كالسوط اذا
قيس الى سائر ما يعذب به وقوله جل ذكره فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس لا يذاق ولكنه يشمل
الظاهر ولا اثر له في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعير الاذاقة لما يصل
من اثر الضرر الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل فاذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف اى اثر فيهما
الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم وسائر النظائر مذكورة في العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله
واعلم ان معنى الطلب والتامل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما اذا نظر في كلمة اني وجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما هذا هو الطلب ثم تامل فيهما
فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون اين بحصول المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير
من الف شهر وجده دالا على مفهوم بين مفهومين اما ان يكون خيرا من الف شهر هو فيها والثاني ان يكون
خيرا من الف شهر غيرها ولا ثالث ثم تامل فيهما فوجد المعنى الثاني لفساد المعنى الاول فظهر
المراد وقس على هذا الباقي **قوله** ثم المجمل اى بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه في ابتدا اسباب
ادنى درجات الخفا اولا فان كل ما بعد العالي رتبته في الخفا ما ازدحمت فيه المعاني اى تواردت
على لفظ واحد بسواء لانه شمل معاني كثيرة وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ
المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح كما في المراد من المعنى ههنا مفهوم
اللفظ والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها
على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار
الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم
الكلام وهذا لان المجمل انواع منه نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم
لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد
منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح كما في الكسم لاختصاص واحد المعنى باعتبار الوضع في القسم
الاول وليس باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم الكلام **قوله** ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة رحمه الله
هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه
احتمل البيان وقال بعضهم ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به فلا يحصل المقصود وهو فهم
المعنى لا فيه في حق المكلف وبيان سبب الاشتباه واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون شافيا
ويصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به كالربوا
بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين
لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتامل لان المجمل بمثل هذا البيان يخرج
عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال كذلك الاول والى ما ذكرنا اشار القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في
التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر او الظاهر على حسب الذي البيان به كما نص رحمه الله

لما اراد توضيح الفرق بين المشكل قال لا بد فيه من الاستفسار اولا ثم قد يحتاج فيه الى
يحتاج الى المشكل وهو الطلب والتامل وهذا قدم بيان المجمل الذي يحتاج الى الطلب والتامل بعد البيان
وهو الربوا على المجمل الذي لم يحتج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة وبيان ما قلنا انه نصيب
مسكلا بعد البيان ان الربوا في احماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم
بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقي الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان
فيبقى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان نسميه مشكلا
فهو لا مجملا وبعد لا يدرك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر جارنا ولا دليل لفظا صار وتعدية الكلام لا بد
من الرجوع الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب في التامل في البعض مثل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر
والتامل هو التامل في صلاحيته للتعدية ولا ظهر ان المراد هو الطلب في التامل في اللفظ لازالة الخفا
كما في المشكل لان الطلب في التامل ما ذكروا الاعتبار بالمجمل ولو كان له المفسر والنص ايضا
قوله لا يدرك بمعاني اللغة يعني فان مطلق الرباء التي يدل عليه لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء
اللذان يدل عليهما لفظ الصلوة والزكوة لم يبقيا مرادين بيقين في نقلت هذه الالفاظ الى معان اخر
اما مع رعاية المعنى اللغوي او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول انقطع رجاء الاعلام
ايوه فلا يوقف عليه لا بعد الاستفسار وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته ليعرف حاله فانه
طريق دركه متوهم اي مرجو في جهة المجمل وطريق دركه المشكل قائم اي ثابت يدرك بيان ملحق به بل بعرف
بالتامل في مواضع اللغة قوله الا التسليم استثناء منقطع من لا طريق قيل الا اصابه اي يظل يوم القيمة
فان المتشابهات تنكشف يوم القيمة وهذا اي ما ذكر بناء على تفسير المتشابه وهو الذي لا طريق لدركه
اصلا قوله وعندنا لاحظ للراسخ من اهله الا التسليم استثناء متصل من لاحظ اي ليس له حظ سوى
اعتقاد الحقية فيه والتسليم وعلى هذا يصح وهذا بيان حكم المتشابه وان الوقف معطوف على قوله
لاحظ فيه بعض المشايخ وعندنا ان لاحظ وهو الاصح واختلفوا في ان الراسخ في العلم هل يعلم تاويل
المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه لاحظ لاحد فيه كذا ذكره الواحدي
التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة من
اصحابنا واصحاب الشافعي رضي الله عنهم وهو مختار المصنف رحمه الله واليه اشار بقوله وعندنا وعلى هذا
الوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير الكلام وذهب
اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما
قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم
بالمتشابه الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا
قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرونه ويأولون كل آية ولم نرهم توقفوا عن شيء من القرآن
وقالوا هذا متشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل وقال ابن عباس رضي الله عنهما انا اعلم كل القرآن
الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روي عنه انه علم ذلك وروي عنه انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد استفيض عن الصحابة رضي الله عنهم تفسير

الحروف المقطعة في اوائل السور وتدل على ما ذكرنا ما قال مجاهد وابن جريج والراسخون في العلم
يعلمون تاويله ويقولون امنا به وكذلك الخطيبي لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل
على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره لما تنبّع للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا نفهم
ولم يتوجه حينئذ فيه وهل يكون ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذا
جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تاويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من صحابته رضي الله عنهم واما الاولون
فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي انه
لا يشاركه في علمه سواه فلا يكون العطف على قوله الا الله كما على لا اله الا الله فقوله والراسخون يكون
ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لا عطفا على اسم الله كذا ذكره
بعض شراح اصول الفقه والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله
وقراءة ابي وابن عباس ويقول الراسخون ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التاويل كما ذم على اتباعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين
بتفويضهم الى ما عنده وتفويضهم ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه
تاويلا او غيرها ولئن يدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين
سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع صادق للجميع وروي عنها ايضا ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرائيل عليه السلام ثم قال اما احسن الجمع فقد يكلف
لم يتكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بمثل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم
تاويله اراد انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال لا يعلمه اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله سبحانه
وتعالى في كل كل متشابه تمكن رده الى المحكم فان الراسخ يعلم تاويله كقوله تعالى نسوا الله فنسيهم فهذا متشابه
يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذي هو محكم لا يحتمل التاويل فيكون معناه جازاهم جزاء
النسيان وهو الترك ولا عكس في كل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تاويله كقوله تعالى يسألونك
عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهيؤ
استزلاله وتشكيكه وقيل هو الذي حقق العلم ببسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي جمع
العلم بالمعرفة والقول بالعمل وعن النبي صلى الله عليه وسلم الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه
وعف بطنه وفرجه قوله واهل الايمان جواب عما قال الخطاب لمنزلة التعريف والتكليف
بمعناها من علم المخاطب ليمكنه العمل به او يحصل له المعرفة فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة
لان من خاطب غيره بشيء لا يفهمه لا يخلو من الحكمة ولم يكن ذلك الا فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة
بقوله واهل الايمان على طبقتين في منزلتين في العلم منهم من يطالب اي يؤمر بالامعان اي المبالغة في السعي
في الطلب من امعن الفرس اذا تباعد في عدوه لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب لم يقل بالجهل لانه
لا يعد بكلمة من العلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لطلبه ومنهم من يطالب بالوقف اي التوقف
عن الطلب لان الوقف يشتغل به اللازم وان كان متعديا بالعلى راس هذه الآية وهي اي ويصف

او معناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء اى تحقيقا وتتميما للابتلاء فى حق الكل وهذا هو المعنى ان الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفى ان الكل لو كان ظاهرا جليا لبطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد فى الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم تعلم حقيقته فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتميز المجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم مظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوى الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ووجهه آخر انه تعالى ابتلى عباده بفروع من العبادة بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها مختص على الاعضاء بحيث يليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى المشكل والمتشابه ليستحث بالتفكر فيما سوى المتشابه فيرده على موافقة الظاهر الجلى ويمنع عن التفكر فى المتشابه فيعتقد احقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات ساير الاعضاء بالاقدام والامتناع وذكر فى عين المعانى ان الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لانه تكليف الاحكام ابتلاء العاقل ولم من تفهم معانيها وحكمها مفوض الى العقل فلو لم يبتل العقل الذى هو اشرف البدن لاستمر العالم فى اشهر العلم على المرودة وما استانس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه فاعلا يجزم باستغنائه برايه هواه منه ولذلك اما المتشابه فهو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما

قوله وهذا اعظم الوجهين بلوى اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل مجبول على صفة تامل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما هو عليه الذكا ان الابتلاء بالترك فى حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لما للنفس من ميله الى الشهوات فكان امتثالا عنها اشق عليها من الاقدام على العمل وهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين وبهذا اختص الراسخون بعلم القرآن ابتلاء الرجال على قدر دينهم قال صلى الله عليه وسلم ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واعظمها نفعا اى فى الدنيا والامن من الوقوع فى الزيغ والزلل فسبب الاتباع وجد ذلك اى من الغير لكثر البواز لانه لما كان فى اعظم الابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر بلوى وجدوى كالاهما بلا بلوى وعنى بهم المكلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتاويل المتشابه لظهور اهل البدع ولا هو اعنى الافتراض فى ان السلف تمسكوا بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلايلهم فاحتاجوا الى التاويل وهذا اصل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم

قوله وسائر المقطعات اى من المتشابه المقطعات الحروف المقطعة اى الحروف التى يتلفظ فى التكلم كل حرف منها على الباقى فى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض فيفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة لكنها قسم من الاعتبار بدلو لانها تجوز لم يبق من المتشابهات التى لم يطلع الله عليه احدا من خلقه الا من شاء منهم من الامام

بها ولا يطلب لها التاويل وقيل هى من السن الملائكة التى يفهم بعضهم من بعض كالسن الطيور فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلعنا الله تعالى فيخبر به الرسول بتعليم الملائكة اياه وقيل انها ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز يحتمل التاويل فيقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام له ولا يرده العقل والشرع ولا يعمل بالتاويلات الباطنية التى هى خارجة عن الوجوه التى يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل وللامام المحكمة لانها ترك للعلوم الاتاويل كذا فى شرح التاويلات والدليل على انها لست من المتشابهات انه قيل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير هذا وانكا بعلمهم من الباقين لم ينقل عن احد منهم انه قيل الوجه واليد ولا استوا بل كانوا يتوحدون عن ذلك حتى قال مالك بن انس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة ولما كان القول الاول قول الاكثر اختار المصنف رحمه الله ثم قال وكما ثبات رؤية الله تعالى ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله تعالى كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فاشار به الى ما هو مختلف فى كونه متشابها وسوط متشابه بالاتفاق ونوعا من تشابه لفظه وبنوع تشابه معناه وقوله اثبات رؤية الله تعالى اى اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة اصل والمراد من الاثبات اثباتها فى الاعتقاد لانه نفيها لانه المراد لم يكن ذلك لانه يؤدى الى الجحود بل هى فى نفسها لا ابتداء بيته وقوله لانه موصوف بصفة الكمال اشاره الى على جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ما عرف فى قوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لانه الشاهد اى عدم رؤيته على ما عرف موجودا الا التجرد النقصان لان من يتسبب على الغائب بما يستحق لحسية ونقصان فكلفه او لعجز عن مقاومة الغائب ايابهم اياه والله تعالى غائب كلمة وهو اجل من كل جميل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيكون ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال وقوله والمؤمن لكرامته بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشى قد يمتنع لعدم الاهل وان كان فى نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التى لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقولوا ان يكون مرئيا لنفسه لقول هذه الطائفة واشار الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت الرؤية ذاته ممكنة فى نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل لا يرى ان جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة جاز ان يراه المومنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة فقوله لكن اثبات الجهة ممتنع لان من شرط الرؤية الشاهد ان يكون المرئى فى جهة من الرائى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة عادة القرب والبعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوجه اى بكيفية ما يعتبر مدركا بالعقل فيلزم ذلك الى الله تعالى ولا تشتغل بالتاويل ومن جوز التاويل من المحققين المتاخرين قال الايمان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هى من الاوصاف الاتفاقية وكذلك لان المرئى ثم ان ذو جهة تحقق حقيقة المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى منزه عن الجهة فلا مقابلة والمبا فيرى كما هو

اي الروم فقتل الشيء بالكبر كما هو والدليل عليه ان الله تعالى نرانا فان قال تعالى الم يعلم بان الله يرى ومراعيه
لذلك كثير من المعتزلة ووجه الله تعالى اياما فمن عبد مقابلته ولا جهته فعلم انها لا تستحق القرآن اللازمة للروم
فاي فمن القرآن اللازمة الذاتية لا يتبدل من الشاهد والغائب بل هي من الاوصاف الاتفاقية ككون الباقي
والشاهد بجذ تا وذا اجوف وجسم وجمع فوائت هذه الاوصاف له لا الغائب للاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية
فعلى هذا لم يثبت التشابه به الوصف بهذا لو اولا بالنار ولله المثل الاعلى **قوله** وكذلك اي وكذا اثبات
الروم اسامي الوجه واليد لله تعالى حق عندنا بقوله عندنا احتراز عن قول من قال لا نوصف الله سبحانه وتعالى
بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضا او الذات ونحوهما ومن اليد القدرة او القوة او النعمة ونحوها فعاية
الشيخ بل لله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد
من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له او لا يد له يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال موصوف بها
ايضا الا ان اسامي الجوارح لها وجه متقبل وكذا اسامي الكيفية فتشابه وصفه بها تسليم على اعتقاد الحقية
من غير اشتغال بالتاويل واعلم انه لما ثبت ذكرنا يمنع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة والاشتقاق
لا اسم فلا يقال الله تعالى مستو الى غيره شرط النجم او العبادة ولا يبدل بلفظ آخر فلا بالعرش ولا بغيرها
ولا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا خشم خداي ودروي خداي
ودست خداي وغير ذلك **قوله** ولن يجوز ابطال الاصل اي لا يجوز الحكم بان القول بالروية والوجه
باطل بالعجز عن درك الوصف اي الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وهذا كمن راى
شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم راى ذلك الشخص في الجانب الآخر
من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا
فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان الروية وصفة الوجه واليد لله تعالى لا يجوز ان ينكرها بالعجز
عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها فانهم ردوا الاصول يعني لم يكن معناه ردوا اصل الروية
والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام بدل المضاف اليه اي بكيفيتها وكونه ان يكون معناه ردوا
الاصول اي الصفات اجمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لجهلهم بالصفات
اي بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو
ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم
يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والغيرية تنافي الوحدانية لان الاشياء المتغايرة ازلية منافية للتوحيد ومن هذا
سموا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا التوحيد بتوحيدهم وبدل على هذا الوجه قوله
فصاروا معطلة اي فرقة معطلة اي قائلة بخلو الذات عن الصفات والتعطيل في الاصل نزع الحلي
ماخوذ من المراة من عطلت المراة عطلا اذا خلا جيدها من القلائد ولا انه يستعمل في التخلية عن
الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اي هيئته التي هي صفته لان تزيينها وكون
قوله فصاروا معطلة اي معطلة اي عطلوا النصوص وتركوها بلا عمل ان يكون المراد من
وبعض القسم الثالث اي بالنسبة الى اهل القسم وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم
المقابل الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له ما ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذر عنه

سقف الحقيقة لغوية شرعية عرفية

وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وكذا المجاز اذ المراد من كلمة
تعريف اللفظ ايضا واعلم بان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو
ان الحقيقة لا بد لها من وضع والوضع لا بد له من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان
كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا
عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كالكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب
والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة ولا اشتباه
في انقسام المجاز الى هذه الثلاثة ايضا لان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة
المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز
عرفي وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء
معنى بنفسه التعريف مطلق الوضع فيدخل فيه الاقسام الستة ولا بد في تعريف المجاز من قيد وهو
ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين وهي كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا ولا
سبق ما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له
هو وضع حده ولا يقال تعريف المجاز بما ذكره هذا القيد الذي شرطت غير جامع لخروج التجوز
بنقصان الاسم سمي مستعيا فيه اللغة لتخصيص المراد بذوات الاربع عنه اولى من هو مستعمل في
غير ما وضع له وخروج التجوز بالزيادة الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء لعدم استعمالهما في اصلا
وعدم تناول الحقيقة العرفية والشرعية لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث
هي حقيقة لا تكون مجازا الا انا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق خالفه لحقيقة المقيد من حيث هما
كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون
استعمالا في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم تكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضع
له اولا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك
عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ
حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر واختار بعض الاصوليين في تعريفهما ان الحقيقة لفظ ابين بها ما
وضع له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز
ما افيد به غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد
دخل فيه المجاز اللغوي والشرعي والعرفي ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يمنع خروج
الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا اطلقنا على رجل الاستعارة في هذا الاسد كررنا
صبر وفيه نفسه اسدا لبلوغه في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى الغاية القصوى ثم اطلقنا
عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمال اللفظ في غير موضوعه كما في التعظيم بعد بعدم جحود
فرع لاشك في الاسد لا يوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه
استعمالا له في غير موضوعه حقيقة وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي

الحقيقة لغوية شرعية عرفية

سقف والمجاز

لا يجوز التكلم بالمجاز مجازا

مجاز لغوي شرعي عرفي

سقف والحقيقة

موضوعه له من غير تأويل وفي الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق
ولا تأويل فيه فاستعماله ... اعاد كرت هذا القيد ليخرج بعض الاستعارة فان الاستعارة تعد الكلمة مستعملة
في موضوعها ... على احد القولين ولا تسمى حقيقة لبنائها على دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على
ضرب من التأويل ... المجاز وهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة
نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من ارادة معناها في ذلك النوع ... قوله بالتحقيق احتراز عن خروج
الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له وقولي مع قرينة مانعة الى آخره
احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل ويراد بها المكنى عنه مع جواز ارادة غير ما هي موضوعة له مع ان الاسم منها
مجاز لغوي ... هذا القيد واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه التاء لفرق الفاعل عن
المفعول الذي هو بمعنى ... التأنيث واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف يذكر بقوله
مررت بقتيل بني فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء يقول رجل
قتيل وامرأة جريح ... الحقيقة ان فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف
رحمه الله واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها
... التأنيث اذا كانت بمعنى ... النقل من الوصفية الى الاسمية
الصرفة كالنطيحة ... اذا كان بمعنى ... لكن قال صاحب المفتاح هي
عندي للتأنيث في الوجهين ... الموصوف ... المجاز مفعل
بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي ... اذا استعملت في غير موضعها فقد تعدت موضعها او هو
المراد من ... عن اصله ... حقيقة ... معناه مجاز لغوي ... المتنقل
المنقول للموضع او المصدر ... الفاعل ... اطلاقه على اللفظ المنتقل لا يكون الا مجازا ... حقيقة
معنى العبور والتعدي انما قيل في ... الجسم من حيز الى حيز ... الالفاظ فلا ثبت ان ذلك انما يكون
على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة ... مجاز لغوي ... لما ذكرنا ...
من ... ثابت ثم ... نقل الى العقد المطابق ... بالوجوه ... المطابق
ثم نقل الى القول المطابق ... العلماء نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه ... استعمالهم فيه
حقيقة لذلك الوضع فظهر انه مجاز ... بحسب اللغة ... كذا قيل ... الحقيقة
ان لفظ الحقيقة مشترك ... ولكن اذا استعملت في الالفاظ ... استعمل
موضوعه ... ان لفظ الحقيقة في مفهوم حقيقة لغوية ايضا وهو ... الحقيقة اسم للثابت
لغة وفي اللفظ المستعمل في موضوعه ... اطلاق الحقيقة ... الحقيقة لا بالمجاز واعلم انه
ان اللفظ بعد الوضع ... استعمال في ... ولا مجاز ... استعمال اللفظ ... الوضع له
موضوعه ... غير موضوعه للعلاقة ... المشروط بانتفاء الشرط غني عن البيان ... ذكرنا
... قوله ... غير ما وضع له ... ولا تنال الحقيقة الا بالسماع اي لا يعرف
بل لا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف
المجاز فانه توقف علمه بالتأمل في طريقه ومعناه لانه لا يمكن ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسماع من اهل اللغة

الحقيقة اما فعيلة

انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه
... واعلم ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق ...
... لم تكن ... اذ لو كانت ... احتلف ... ولا ... كل انسان
... وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بد فيهما من الوضع ولا بد فيه من السماع واما استعمال
اللفظ في معناه المجازي فلا يفتقر في كل فرد الى السماع وان كان يفتقر في معرفة طريقه كاطلاق
اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسها وهو المراد من قوله المجاز ينال
بالتأمل في طريقه وهو مذهب الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محتجين بان
السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كما ان مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التي هي كافية
وجواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة ... ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد ... الابن على الاب
وعكسها ... وكل ذلك ممتنع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السماع لكان اطلاقه
النخلة على ... ان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول ... المناسبة
لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل ... كان اختراعا من المطلق وحينئذ لا يكون من لغة العرب وكلامهم
بها واحتج الجمهور بان اهل العربية اذا وجدوا ... الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون
الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل
لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط وبان الكل اتفقوا على ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي يفتقر
الى النظر في العلاقة المعتبرة وما يكون نقليا لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ كونه منقولا عن اهل
اللغة ... جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا ... اطلاقه عليه من غير نظر الى
... والجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما يكفي للاطلاق اذا كانت
العلاقة معتبرة ولم يكن ثمة مانع وفي الصورتين ... ليست معتبرة لان وجه الطول ليس بمعتبر
... عام ولم يطلق على الانسان ... الاوصاف ... الشبكة والصيد
الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد ... موضوع لا انها
من المقابلات ... واما قولهم لو جاز لكان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه لو لم يكن قياسا
لكان اختراعا ... كذلك لو لم يكن منقولا من مجاري كلامهم ... الاطلاق ... لا
استقرينا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق ... رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من
المسائل المعلومة ولا الزم ما ذكرتم ... رفع الفاعل ... قياسا او اختراعا ... لا يقولون
قوله ولا تسقط عن المسمى ابدا من احدى العلامات التي يميز بها الحقيقة عن المجاز ومعناه ان الحقيقة
لا تنفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه في نفس الامر ... اذا انفي
لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص ... الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
وفي التعريف ... العلامة ... الدور ... وامتناعه على كون
اللفظ مجازا او حقيقة ... كون اللفظ حقيقة او مجازا انما يعلم ... لو علم كونه مجازا
... لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفي وامتناعه لزم الدور ... المراد

من صحى الشئ وعلم معه وجدانه في مجاري استعماله لانهم وعلامه وجدانه فيهما للشيخ الدور فهو بعد الوجدان ان صلح علامة للمجاز وحسبه عدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ علم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلق نظرا اولى ان يجعل امتناع النفي للحقيقة بجهته في المجاز من الحواس العلامات مثل المعتبر من العلامات ان للفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة **قوله** ومثال المجاز الى اخره كان النص لا يعرف الا بالتوقيف لكن يكون بحيث يتوقف على حكم الفروع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو الناطق النص باستخراج الوصف الموثر فاذا وجد ذلك في الفرع يتعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لا تعرف ان ثبت محل الا بالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت محل بالتامل في طريقه من غير سماع وهو الناظر في محل الحقيقة باستخراج المعنى المشهور باللازم له فاذا وجد في محل اخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني اللغوية **قوله** واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص اذا الفرق بين الصريح وبينهما ذكر ان ليس الا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص الداخل في الميزان لا ان الشيخ رحمه الله تعالى لما ذكر لدلالة التقسيم علاوة هذا القسم وظهور لا يستقيم فعلى هذا لا يدخل فيه الحقائق العرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى من جهة التنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فيكون كل واحد منهما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور تاما اي كاملا وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور فلهذا توصف بالاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا توصف بالجلي والخفي اصلا العدم تمام الانكشاف فيهما ويؤيده ما ذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذي يعرف المراد منه معرفة جلية كما ذكره الشيخ القاضي ابو زيد رحمه الله لعله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا اقول هذا كلام حسن اذ لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا وورد في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان يوجه التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يجوز ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فتبين ان ما ذكرنا اولا اصح ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ رحمه الله ايراد النظائر منها وهو مجاز لغوي وشرعا هو حقيقة لغوية فقوله انت حر واشباهه هو من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثاني **قوله** وهذا اللفظ اي الصريح موضوع لهذا المعنى اي لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المنقولة وهي التي نقلت عن موضوعاتها كالصلوة والركوة وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح بمعنى ظهر يقال صرح الحق اذا انكشف وصرح الخمر اذا ذهب عنها الزبد وصرح فلان بما في نفسه اي اظهره **قوله** والصريح مثل النص من كل صريح كلامه متعلقه بالصريح اي الصريح من كل شيء خالصه قبل في المثل حسب النص في الصحاح وكل خالص صريح ويجوز ان يكون متعلقا بما قبله الذي خلص من كل شيء هو الصريح وكلامه واهد علماء لبس

ملتبس هذا اللفظ عن معناه لانه بمنزلة المفسر سمي صريحا **قوله** وهو ما استتر المراد به اي خلاف الصريح لفظ استتر المعنى الذي اريد به وانما فسر خلاف الصريح لان خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده وان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو ما لم يظهر المراد ظهورا بينا واند يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان قدر قيد الاستعمال وقيل هو ما لم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثاني عدميا وبين ايضا بتركه قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقديره بالاستعمال لا نفس لوازمه لانه لا بد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي بحمل المستعمل به الاستعمال بان يستعمله قاصدين للاستتار وانه مقصودهم لغرض من الاغراض وان كان معناه ظاهرا في اللغة كان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان يخفيه اللغة وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا اشتراط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل واشباهها وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الفقه هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد ثم اذا تاملت علمت ان المراد من الاستعمال هو التلفظ بكلام لافادة معنى في مورد التقسيم وهو لفظ التقسيم الثالث وهو استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه متعدد بالكثرة وفي الحقيقة مقيد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكناية بعدم الصريح اذ هو فيها متقيد بقصد الاستتار ولا يوجد من قيد مشترك اي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم **وقال** صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في ذلك فلان طويل النجاد ان يريد طول نجاده من غير ارتكاب تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وذكر غيره في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب تكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الاعمى بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد مثل هذا المغايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرها لانها لما لم تتميز بين اسم واسم الا بدلالة اوفى لم تكن صريحة ولما اتصلت التمييز بدلالة استفادت كنايته عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ

في الصريح

في الاستعمال

في الكناية والمجاز

في الكناية الغاية

الكنايه ما لا يفهم معناها الا بدلاله اخرى والصريح اسم لما يفهم معناه منه بنفسه ولا يلزم على قول من
زاد قيد الاستعمال في التعريف ان هذه الالفاظ كما هي قبل الوضع لا قبل الاستعمال فلا تكون داخله في التعريف
لانه يقول انها اما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكنايه فان المتكلم اذا اراد ان لا يفصح باسم زيد مثلا
يكني عنه بفلان كالكنى عنه بابى فلان لانها كنايات قبل الاستعمال حكما ان الالفاظ الموضوعه لا تكون حقيقه قبل
الاستعمال لا تكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخله في التعريف **قوله** اصلت
اي الكنايه من قولهم كنيت في كنوت في على مذهب الكوفيين ان المصدر ماخوذ من الفعل عندهم والفعل هو
الاصل وكان على مذهب البصريين المصدر هو الاصل والفعل مشتق منه انما كان تام الكلمه يا واو وهو المشهور
فهي في الكنايه اصليه كما في النهايه والسقايه وان كانت واوا وهي لغه فيها على ما هو غير المشهور فلما استعملها
دون الياء فهي منقلبه عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها في جبيت الخراج جباوة والاصل
والكنايه لغه ان تتكلم بشيء وتريد به غيره فهي من الاسماء المعتبره والقدر المراد الى محتب الاقرار والاثبات
واعرب بحجته اي افصح بها من غير تقيه من احد في المصارحه المجاهره يعني انه ربما تكلم بغيرها واراد به
حرفا من غيرها واخفا لمحبتي اياها وربما غلبني بكر المحبه فافصح بها من غير تقيه من احد واذكره
صريحا وهذه حده اي الحقيقه والمجاز والصريح والكنايه اي تفسيرها اي تام تفسيرها **قوله**
وتسمى القسم الرابع اي باعتبار اصل التقسيم او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعباره النص
اي بعينه وكذا قال القاضي الامام انا بت بعين النص او بنفس الكلام وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر انما
فيكون هذه الاضافه من اضافه العام الى الخاص كما في قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشيء والاستدلال
انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد ههنا الاول والعباره لغه تفسير الرويا باعمال
عبرت الرويا اعبرها عباره اي فسرتها وكذا عبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت
الالفاظ الداله على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو
مستور وهو عاقبه الرويا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنه سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقه كان او مجازا خاصا كان او عاما
للغالب لان عامه ما ورد من صاحب الشرع نصوص وهذا هو المراد من النص في هذا الفصل دون ما
تقدم تفسيره حتى كان التمسك به اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كنايه استدلالا
بعباره النص لا غير وهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل
بالجوارح كما في ايجاب الصلوه فرضا بقوله تعالى اقيموا الصلوه والزنا حراما بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته واعلم ان دلاله الكلام على المعنى باعتبار النظم
على ثلاث مراتب احدها ان تدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في
قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثاني ان تدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا
كاباحه النكاح من هذه الايه والثالث ان تدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ الموضوع كما في قوله
في الكلب قوله صلى الله عليه وسلم ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق له والثاني
الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق في وجه وهو ان اثباته لاتمام ما هو المقصود الا

اذ لا يتاتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا
في السوق ان انفرد عن القرينه والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد
من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما يسوق
النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فلا يدخل القسم
المتوسط في السوق ولم يرد هل هنا ما هو هذا تمسك احد في اباحه النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم او في اباحه البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعباره النص لا باشارته وقوله كما ذكر
ما قال صدر الاسلام رحمه الله هو الحكم الثابت بعين النص اي بعبارته كما اثبته النص بنفسه وسيق
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يعني النص يوجب اباحه البيع وحرمه الربوا والتفرقه فتسوى
بين ما هو مقصود اصلي وهو التفرقه وسيق النص لذلك وهو حل البيع وحرمه الربوا فجعلها ثابتا بالنص بعبارته
النص لا باشارته **قوله** والاستدلال باشارته الاشاره الايماء فكان السامع غفل عن المعنى المفهوم
من النص لاقباله الى ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص في شرح العمد قوله لكنه غير مقصود يعترض لجانب المعنى
وقوله ولا يسبق له النص تعرض لجانب اللفظ والضمير في لكنه وله راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه
لانه لما لم يسبق له الكلام لا بد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تامل ولهذا اتفق عليه كل
احد وقال القاضي الامام وشمس الائمه رحمهما الله الاشاره من العباره بمنزله الكنايه والتعريض من الصريح
او المشكل من الواضح ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه اشاره ظاهره وان
كان يحتاج الى زياده فكره يقال هذه اشاره غامضه **قوله** ليس بظاهر من كل وجه ليعم ما تم النوعين
بل هو ابتداء الكلام والغرض منه الاشاره الى تعليل تسميه هذا القسم اشاره ولهذا قال فسميناه اشاره
بالفاء **قوله** كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود فيه بما هو المقصود بما ادرك بالبصر
غير مقصود فيه مع ما هو المقصود والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام
البلاغه كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك ما هو المقصود من كمال قوه الابصار واللحظ
النظر بموخر العين ويدرك غيره مما في شانه لحظاته اي بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غيرها اقبل
عليه ليلا وكذا الضمير في يلحظ راجع الى ما في قوله ما يلحظه على سبيل الترجمه بفتح الجيم اي التفسير ومنه
الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير لما سبق وهو قوله تعالى ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل لا لما قبله وهو قوله فلله وللرسول لان قوله تعالى للفقراء ابدال مما ذكر
بتكرير العامل لا من قوله فلله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى هو الغني على الاطلاق ورسوله
اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه وينصرون
الله ورسوله واليه اشير في الكشاف وقيل هو معطوف على المال بغير واو كما يقال هذا المال
لزيد لبكر لعمرو وكذا في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمه لما سبق بل يكون بيانا لمصرف اخر
وعلى التفسير الاول يكون بيانا لمصارف الخمس واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون
غيره اشاره الى ان الذين هاجروا من مكه قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار
عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكه بدليل قوله جل ذكره اخرجوا

من جهة ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضد الغنى
وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام
الملك ولهذا وجب عليه الزكاة والكفارات فقير حقيقة ولو اصاب لا عطيها لعدم الملك حقيقة ولهذا امثلة ان
لتشتيلا انهم بشرط [illegible] ان يسمى بالملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال

لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكاة والكفارات فهو حقيقة ولو اصاب لا عطيها لعدم الملك حقيقة ولهذا امثلة ان
لتشتيلا انهم بشرط [illegible] لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع

قيام الملك فقد جعل من الاشارات الظاهرة التي يعرف بها حل الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم
فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه وقطع عن رسول الله وانهم لم يكونوا اصحاب
بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم ان يسموا ابناء السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء انجوا كانه
لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعمى وابكم وعدم العقل قولهم بكم عمي فهم لا يعقلون
بهذا الطريق والدليل على صحة [illegible] الى الحاق قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وليس
المراد نفي السبيل الحسي بالاجماع فيرجع النفي الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر الذي هو عدوان
محض اقوى جهات السبيل وكما روي ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وذهب بناقة رسول الله
صلى الله عليه وسلم العضباء واسر امراة الراعي [illegible] فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدي
على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله العضباء فركبتها ونذرت لله تعالى ان نجاها الله
على ان انحرها فلما اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقصصت عليه القصة قال بئس ما جازيتها
لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلي ارجعي الى اهلك على اسم الله تعالى ولكنا نقول لا حجة له
[illegible] لانها نزلت على نفي سبيلهم على المؤمنين لا على اموالهم وهم لا يملكونها بالاستيلاء ايضا اما الكلام
من اموال او المراد نفي السبيل [illegible] كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم
القيامة او نفي الحجة كما قال السدي [illegible] رضي الله عنه
قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة هل ترك لنا عقيل من دار [illegible] من رباع
رضي الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل [illegible] فقال وهل ترك لنا عقيل من [illegible]
قال ذلك لانه كان خربها ولم تبق صالحة للنزول لا ان قول علي رضي الله عنه الا تنزل [illegible]
ذلك [illegible] بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المراة فلهذا استردها منها [illegible]
[illegible] لا تملك فلما لم يصلح ما ذكر من الدوائر [illegible] العلماء الى المجاز [illegible] على الحقيقة
[illegible] الكلام والحاصل ان [illegible] قطعا [illegible] العبارة [illegible]
وعلى المولود له [illegible] قطعا وذلك [illegible] الحقيقة والمجاز مراد اما الكلام
فا كونها [illegible] اما معطوف على قوله تعالى للفقراء [illegible]
[illegible] لا محل لها من الاعراب او مبتدا [illegible] مرفوع المحل [illegible]
والضمير المستكن [illegible] الى القول وكذا [illegible] هذا القول [illegible]

بقوله وعلى المولود له كذا فكان [illegible] المسوق فايدة هذا الكلام او الضمير المستكن في اشارة النادر
بقوله [illegible] الى ما دل عليه قوله [illegible] وهو الله تعالى ان جاز ذلك [illegible] المصنف اي
[illegible] هذا القول لكذا او اشارة [illegible] هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له كذا او الباقي
[illegible] والضمير [illegible] الى الله تعالى اي [illegible] وهو على
المولود له كذا واشار قوله تعالى وعلى المولود له الى [illegible] ولو قيل [illegible]
[illegible] وعلى المولود له اي وعلى الذي يولد له وهو [illegible] في محل الرفع على الفاعلية [illegible]
المعطوف عليهم رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن بالمعروف اي من غير اسراف ولا تقتير
للحاجة [illegible] ما ذكر بعد [illegible] ان كان المراد من الوالدات اول الا المطلقات [illegible]
الظاهر بدليل ان ما قبل الاية وما بعدها [illegible] المطلقات فالمراد اي باصل الرزق والكسوة على طريق
[illegible] لان تحتاج الى ما تقيم به ابدانهن لان الولد انما يتغذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء
[illegible] التيسير وان كان المراد منها المنكوحات
[illegible] ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد اي فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليه
حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب
اصل النفقة او فضلها على الاب وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب
لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف اللام الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة [illegible] لو كان الاب قرشيا
والام اعجمية يكون الولد قرشيا [illegible] الكفاءة ولا [illegible] العكس وهذا قيل شعر
وانما امهات الناس اوعية ۞ مستودعات وللاحساب آباء ۞ وفيه تنبيه ايضا على ان الاب [illegible] النفقة والكسوة
على الاب اي الوالدات وكذا لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذ الابناء للاباء كما [illegible]
[illegible] ذكره باسم الوالد [illegible] وهو قوله تعالى واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده
[illegible] والى قوله اي الى قول النبي صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا
اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي مالا وولدا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لوالدك وفي رواية لوالديك
كذا في المصابيح وذكر في الكشاف شكا رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اباه وانه ياخذ ماله فدعا به فاذا
شيخ يتوكا على عصا فساله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لا امنعه شيئا من مالي
واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا بكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك وذكر الامام ظهير الدين
البخاري رحمه الله ان الله [illegible] اتى النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق
علي من ماله فنزل جبريل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشا في نفسه ابياتا ما قرع سمع بمثلها فاستنشدها
فانشدها الشيخ وقال شعر
غذوتك مولودا ومنتك يافعا ۞ تعل بما اجني عليك وتنهل ۞
اذا ليلة ضافتك بالسقم لم ابت ۞ لسقمك الا باكيا اتململ ۞
كاني انا المطروق دونك بالذي ۞ طرقت به دوني فعيني تهمل ۞
فلما بلغت السن والغاية التي ۞ اليها مدى ما كنت فيك اؤمل ۞
جعلت جزائي غلظة وفظاظة ۞ كانك انت المنعم المتفضل ۞
فليتك اذ لم ترع حق ابوتي ۞

فعلت كما الجاز الجاور يفعل ترآه معتقا للخلاف كانه برد على اهل الصواب متوكل نعضت رسول

الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لابيك فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره

وان دل على سوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم الرجل احق بماله من والده وولده والناس

اجمعين ثبت حق التملك له في ماله فيملكه عند الحاجة بغير عوض ان كان في الحوائج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وانه

باو بلا في نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده كما لا يعاقب باتلاف عبده وقد عرف تحقيقه في موضعه فالنص المذكور ما شاره

ايد هذا الحديث وآزره مواضعه الحديث الكتاب من حيث دلالته على الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم دعا واو فاقبلوه فهذا

معنى قوله واسناد الى قوله آنت ومالك لابيك قوله تعالى وحمله وفصاله المراد بالفصال من الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع

بالفصال لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينتهي به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهي بالفصال ووقته ثم المراد

بالحمل ان كان هو الحمل بالايدي اي الطفل يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا

تعرض للحمل في البطن حينئذ لانه حينئذ لا يكون في الاشارة المذكورة فانه فيها ويكون حجة لابي حنيفة رحمه الله ان اكثر

مدة الرضاع ثلثون شهرا او يحمل على هذا التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجرة

الرضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة

ثابتة ولا يمكن التمسك لابي حنيفة رحمه الله بها في تلك المسئلة بل نتمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما تغذى الصبي

قبل الحولين تغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يتدرج درجة فدرجة حتى ينسى اللبن

ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين الفطام وان وجبت الزيادة قدرنا بلك الزيادة

بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط ثم هذا النص مسوق

لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب فيه لامه بقوله حملته امه كرها

اي ذات كره على الحال او حملا ذا كره على الصفة للمصدر والكره المشقة ثم زاد في البيان بقوله وحمله

وفصاله ثلثون شهرا اي مشقة الحمل لم يكن منقضية على زمان قليل بل هي في مشقات الرضاع

ممتدة في هذه المدة وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهم فانه

روي ان امراة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر وفي رواية الى عثمان رضي الله عنهما فهم

برجمها فقال علي او ابن عباس رضي الله عنهم فلما اخطره قبلوا منه ولا يقال لانه لا اشارة من لفظ

يدل على المشاب اليه لانه ليس هو كما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى

لانا نقول قوله ثلثون يشتمل افراده مطابقة فيكون الستة بعضه لولا فيكون ثابتا بالنظم ولا

منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فيكون بيان ضرورة اقتضاه في محل العادة المستمرة من الحمل

تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان المنة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر فكان

جانب الفصال حولين فلما قد قيل نزلت الاية في ابي بكر رضي الله عنه حملته امه تسعة اشهر وضعته على تمام

ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن والحسين رضي الله عنهما وضعته امه على ذكر من المدة كذا في

سوع التاويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكرها وراءها لئلا يؤدي الى الكذب ولو هذه المدة

اقل من مدة الحمل اذ الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشتمله للحمل في هذه المدة

موجودة لا محالة في كل مخاطب فيكون اعتباره هو المتيقن به لكونه ملزوما فالمنة لا محالة اوطله

بالمناسب استقلال الفصال لانه لا اجل جانب الفطام بل لا يعتبر في نفس الرضاع اذ لو كان حسن المناسب

بدون الرضاع من الام فلا جرم اعتبروه للاكثر لانهم لو اعتبروا اذا الرضاع احيانا والسقط حاطب على

تحمل المدة بصادق في التقدير كان قيل قد حملته ستة اشهر لا محالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين من هب عليه

من احسان الوالد لانه النصح فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الحكم

من المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي وتسميتها عامة الاصوليين فحوى الخطاب اي فحوى الكلام

معناه كذا في الصحاح وفي الاساس عرفته في فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم به ماخوذ من الفحا

وهو ابزار القدر وتسميها بعض اصحاب الشافعي رحمه الله مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت

موافق لمدلوله في محل النطق **قوله** بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي في لغة تهم

لا اجتهادا ولا استنباطا مرادف وهذا نفي كونه قياسا واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى

المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف النهي كف الاذى عن الوالدين في

سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه كما عرف ان الغرض من تحريم اكل

مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في اتلافها ولا

هلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان لجلاده

اذا امر بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن اقتله لكون لفظ القتل اشد من ذلك ويؤذي والمنازع

من التافيف ويقول البر هذا ما قلت لفلان اف وقد ضربته وما شربت ما اكلت مال فلان وقد احرقته

ولا يحنث ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية وان

احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية

ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحاب

بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا وجد

اصل كالتافيف وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا الا

انه لا يسمى قياسا لا لانه ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا وليس كما ظنوا على ما ذهب الجمهور

لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يخلوه

اصلا جزءا مما يخلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه

من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوص داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتا قبل

شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس قياسا ولهذا اتفق اهل العلم على صحة

الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري في فهم المعنى منه على سبيل

القطع او الظن **قوله** وهذا معنى يفهم منه لغة اي الاذى يفهم من اسما فصلغة لا راي

كمعنى الايلام من الضرب يعني اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال

الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث

ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر وكذلك معنى الاذى من التافيف ثم تعلق حكمه

اي الحكم التافيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لا بالصورة

في لغتهم الدام لم يثبت الحرمة
حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا
حقه وانما تعلق الحكم بالاية اليه افيضا بدة التعدير كان قيل لا تؤذهما تثبت الحرمة عامة ولا عاقة
يسعى ان يحرم الاستعمال الوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه او استعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمنصوص
علية في محل النص لا للمعنى كما اذا ... تصفح من غير ... تصفح من غير نصفه صارع من ...
بطريق القيمة في صدقة الفطر فانه لا يكون لما ذكرنا الا انا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد
فيكون ظنيا وانه لا يظهر في مقابلة القطعي فاما اذا كان المعنى ثابتا بالنص عرف قطعا ان الحكم متعلق
به فالحكم يدور على المعنى لا محالة ... لما تعلقت ... وقد صح الله عليه وسلم الهرة ليست
بنجسة ... قيام النص لعدم الطوف ... في المصنف
المفهوم بالقياس نظري في هذا شرطه القائيسيل هلا الاجتهاد بخلاف ما عرف فيه لانه ضروري ... ولا
لانا نقول انسانا كتبه اليه اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا اشار كل اهل الراي عندهم ... ولا
يكون قياسا لا استقا المشروط بانتفا الشرط **قوله** والثابت ... النص الى هذا النوع وهو ... لا
النص ثبت عند المصنف رحمه الله كما ثبت بالنصوص حتى الحد ... الكفارات وكذا عند من جعله قياسا
من اصحاب الشافعي رحمهم الله ... يثبت بالقياس عندهم ما عنده من جعله قياسا من اصحابنا رحمهم الله ولا
مالحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا ... لعلاف والله اشار المصنف رحمه الله
فيما بعد وسماه بعض ... وهو كان ... اذا ... او ستكلم من غير عمق ... تثبت ... بما
هذا القياس عندهم كما تثبت ... الذي عليه منصوصه على هذا الانظر باين الخلاف ويكون للخلاف لفظا
قوله ما ذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياسا ... سميته
لانه لا يحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي
من كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق تشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة **قوله** واما
الثابت باقتضاء النص فلا ... اقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ... تفسير المقتضى
هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه ... وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا
لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال ... هو زيادة على النص ... النص ... قيد في التعريف على
العقل ليتحقق معناه ولا يلغو وهذه العبارات توهم ... ولا بد من زيادة
ما ... من جعل المحذوف ... زيادة على النص ... سواء ... اعلم ان
المسموع ما دل على زيادة في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانته
الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى ودلالة المسموع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو
الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين ... الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة
هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى ومثاله المسموع ... اعتق عبدك عني
على الف فنفس هذا الكلام هو المقتضي لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء
زيد عليه هو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى ومثال الكلام ... تعالى واذا
عرفته هذا فاعلم ان المراد من لفظ الثابت ... كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص ...

واما الثابت باقتضاء النص فاما المقتضى الضمير المستكن في يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص
وتقوا الشروط تقدمه على الاضافة وتكون التنوين عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد
الى ... اي يشترط تقدمه كما تنبه هذا المقام وكذا ذكر المصنف رحمه الله فيما بعد وذلك هذا اشارة
الى الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان ذا المفعول من ... المصادر في
المنسوبات واللام ... لا الاضافة والفاء فان ... الى تعليل ... هذا الاسم الى ... تعليل اشتراط
تقدمه عليه ... ولسان ... نسبة ... الكلام واما المقتضى فاسم الذي لم يعمل النص
اي لم يعد ... ولم يوجب ... الا شرط تقدمه ... على النص وانما سمي هذا الاسم بالمقتضي لانه امر ...
النص وانما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه النص ... ما تناول النص ... فيكون في النص وهو
علة توقف المشروط على الشرط متقدم ... النص ... عبارة ... مضافا
الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه ... هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن
زيادة على المنصوص يشترط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا او موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم
وبانت في بعض الشروح واما الثابت بطلب النص لتصحيحه فشيء لم يتناوله النص ... تقدمه على النص
فان النص اقتضاه ليكون مفيدا ... فما ... ولو النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى
اذ لو لم يكن المقتضى ... النص ... لم يصح ... يكون مضافا الى النص كقوله صلى الله عليه وسلم ...
... اعتاق ... الاعتاق الى السنوا ... مقتضاه وهو الملك اذ الملك هو الذي ... العتق
... ولولا المقتضى لما صح ... لا ... هذا ... الضمير المستكن ...
راجعا الى ... وهذا ... ان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كما ان المراد
الثابت الحكم فيما تقدم فلا اقتضاء بمعنى المقتضى ... بالتنوين ... الجملة صفة له وذلك اشارة
الى الشرط وهذا الى الثابت والمقتضى بمعنى المفعول والفاء فان للاشارة الى تعليل التقدم لا لغو
... للاشارة الى كون اضافة الحكم ... للاقتضاء ... واما الحكم الثابت بمقتضى النص
لم يعمل النص في اثباته اي لم يوجبه لا بسوط ... على النص واما تقدم ذكر الشرط لا ... اقتضاه
النص ... ولما كان ... الحكم مضافا الى النص ... بالواسطة ...
والاسناد ... فكان ... الثابت بالنص ... الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت
بالنص قال شمس الائمة رحمه الله فعرفنا ان الثابت ... لا ... النص ...
الثابت بطريق القياس ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت
بمقتضى النص ... زائد على النص ... النص فيكون الحكم ... ثابتا بالنص لان المقتضى ثابت
بالنص والحكم ... بالمقتضى فيكون المقتضي ... حكمه ثابتا بالنص **قوله** وعلامته الى آخره اعلم
ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمهم الله وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه
ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ الحديث وما اضمر
لصحته عقلا كقوله تعالى واسأل القرية وما اضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عني بالف
وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا ان ... هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب

راجع الى العموم على تاويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور من مثل هذا الضمير ولكن التحقيق ان

ان التانيث انما يجب اجاهه اذا كان مرتبا على المذكر بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة

او بصيغة غير صيغة التذكير اي يكون له مذكر في الجملة فاذا كان كذلك يلزم مراعاة التذكير والتانيث

واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتب فتعذر المراعاة كما في لفظ المعرفة والنكرة مثلا فانه

تانيثهما لما لم يكن مرتبا على التذكير اذ ليس لهما مذكر لا بانفصال حرف التانيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير

والتانيث سواء وصفت به اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا اي زيد معرفة والرجل معرفة كلاهما المعرفة

والمذكور لان تانيثهما مرتب فلا يمكن المراعاة ونظيره لفظ اسم وشيء فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شيء

وهذه شيء وكذا الفعل والحرف يقول ضربت فعل وضربت فعل وربت حرف ومن حرف ولا تقول هذا اسم

وهذه اسمة وهذا شيء وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفة فسقط التذكير

والتانيث لما لم يكونا مرتبين لم يراع فيهما كذا في المحصل في شرح المفصل ولهذا قال رحمه الله في المفصل

في المعرفة الضمير في قولهم رب رجلا نكرة مبهم ولما كان قد سبق القول عموم ثبت استوى فيه

التذكير والتانيث ولكن هذا على ذكر مثل فلا يحتاج المصنف هذا الكتاب كثير **قوله** من باب الاضمار

وجعله من باب الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا ولا اضمار ما له اثر في اللفظ كقوله ومثله اي ودخل بلده

وقوله الله لافعلن بالجر والكوفي بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه وقول الرجال

لا افعلن بالنصب واذكره المنظوم هذا الفصل فكان سمية المحذوف اولى وما ذكره هنا توسع

وذكر في بعض الشروح ان المقتضى انما يكون نحو المقتضي وثلثه محذوف في النقد بل هذا من باب

الاضمار لا من باب الاقتضاء لان في المقتضي انما يكون نحو المقتضى ولا وجه هنا للمقتضي بوجوده بلا

يكون مقتضى ومثاله اي مثال المقتضي الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لانه في معنى الامر اي فحرروا

رقبة مقتضي التمليك لان تحرير الحر لا يتصور وكذا التحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فحرروا رقبة

مملوكة لهم اذا تقدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحا لما اريد به وهو التكفير وذكر السيد

الامام ابو القسم رحمه الله والقاسم مقتضى كقوله تعالى في صاحبهما في الدنيا معروفا ولا يتحقق المصاحبة الا

بالنفاق وترك القتل فتثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه وبناء على هذا اشاره الى ما مر

من قوله الى هنا الى ها انتهى اليه وبان ترتيبها اي في البعض لانه لم يبق الترتيب الكل والفصل

الرابع اي من البيان فكانه جعل بيان معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند

التعارض فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول **باب معرفة احكام الخصوص**

الخاص النوع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من تعلم بابا من العلم اي نوعا منه **قوله** يتناول المخصوص اي

مدلوله قطعا معنوه اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه ويقينا اي شوبه فانه من غير شك والنعت العلم

وزوال الشك فيجعل من ثبت الامر يقينا لا انه ومتعلق بلاشبهة ماكد النفي بيان التيقن لانه اذا ثبت ان

وانقطع عنه ارادة الغير لانه لا شبهة لانه والغرض هو التاكيد من المبالغة في قوله قال ابن لسي

يتطرق ليقا الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان

المنا زعة لم تقع في ثبوت موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلي ولهذا قدمه

اي الخاص على العام اي وعدم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في اقسام الدلالة وهو مذهب

الشافعي وبعضهم الى القول بعدمه في هو ان جميعها وهو مذهب العامة من الامام وخالفهم المصنف وشمس الائمة

وصدر الاسلام وصاحب الميزان ومن ذلك اطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لتصحيح الكلام شرعا فقط وجعلوا

ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضي الا ان اليسوا انهم

قالوا بعموم المحذوف ايضا وان سموه غير المقتضي فيه شكل الكلام مشروطا ان شاء الله تعالى فلما كان كذلك لابد

الشيخ رحمه الله ان نفرق بين المقتضي والمحذوف بيان لعلامة فقال وعلامته اي علامة المقتضي ان يصح به اي

بالمقتضي المذكور اي يصير مفيدا المعناه وموجبا لما تناوله في بعض النسخ ولا يلغى عند ظهوره اي لا يتغير ظاهر

الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله وتصلح متصلا اي المذكور لما اريد به

المعنى اي لا يتغير معناه ايضا بمجرد ذكر وبه الفرق بينه وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور

لا اريد وما يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه كما في قوله تعالى واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لا يبقى

صالحا لما اريد به لتغير معناه كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا تثبت الاجازة ايضا وان

كان يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لان من لا يملك الطلاق وهو به علمه

بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه في ولاية

ميمع الامر فلو ثبت الاجازة ايضا لم يبق قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب المتاركة بل يصير امرا للعبد

بالطلاق وليس في هذه ذلك ولا يبقى الامر بخلاف ما اذا زوجه فضولي فبلغه الخبر فقال طلقها حيث يثبت الاجازة

ايضا لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد الاجازة كما كان يملكه قبلها فيملك الامر

به اصا لانه يصلح ما بعد وجعل الضمير عايدا الى المقتضي مع انه فلو لزم منه انتشار الضمير معناه يجعل

المقتضي لما اريد به من تصحيح الكلام وذلك بان يمكن ابانة تبعا للمقتضي قال ابو اليسر رحمه الله

يستطرد لان التصاد اذا كان تابعا للمقتضي لان المقتضي يصير تابعا للمقتضي في الثبوت فيصح ان يكون تابعا

في الجملة فيصح ان يصير تابعا له في الثبوت ويكون مثله لان الشيء قد يتضمن مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له اليه

ولهذا قلنا لو قال لامراته تزوجها لا يقع الطلاق ولا يقتضي ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع

الا به وقوعه على النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان يصير تابعا لها الذكر والثبوت لانه يودي الى ان

يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا خلاف بين مشايخ رحمهم الله لا ان عنده

يقع الطلاق باضافة الى اليد بطريق التعبير عن الكل ومنهم من فرق بين هذا اللفظ وغيره قلت اذا قال لعبده كفر

بهذا العبد عني يكون لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا لها

قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان مقتضى تبعا لها ولا يصح ان يجعل الاحكام

الشرعية للايمان وكذلك ذكر في دعوى الام اذا ادعى على آخر انه اخو لابيه وامه فان كان يدعي عليه

حقا من الدعوى ويقبل الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة تبتنى على البنوة على الغائب فذلك اصل

وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى لهذا الشيء هنا حقا على غائب فلم يثبت وان ادعى حقا مقصودا

صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له وجب القضاء به غير مقتضى وان كان شبه المقتضي من وجه لانه

اي الشرط اهل له اذ السؤال اي صرح به اضيفا اليه اي السؤال الذي نصب انسان القرينة وتعلق بها والضمير فيه

ما انعقد له ... بما ليس بالمخصوص من الحكم الشرعي ومن البيان وكذلك كلفظ الثلاثة شاملة للخصوصيات
وهو لا يراد إفراده معلوم ... من تعلق حكم الشرع به بوضعه ما قال شمس الأئمة رحمه الله حكم الخاص
معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لأنه عامل فيما وضع له بلا شبهة وهذا على
مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفي الاحتمال قاطع فإن النفي وأما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل
بظاهره ولكن لا يوجب النفي لا يخلو اللفظ عن هذا الذي تناول المخصوص بطريق القطع في أصل الوضع
لأنه وضع له لكونه لسان الحال دلالة اللفظ على المخصوص باعتبار أصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز
لأنهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع متقدم على الاستعمال وإن احتمل المعنى أي غير
ما يراد به عند ... إذا قام الدليل فإن قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه
دليل لحق بالعدم ... الا ترى أنه لم يعتبر أحد من قول المتفقهة أن احتمال السقوط
ثابت ... لكن لما لم يقم عليه دليل لحق بالعدم هذا هو المسموع من الثقات وحقيقته أن لا احتمال صفة اللفظ
وهو صالح له لأن المراد به غير الموضوع له وإرادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا باعتبار الحال إلا
لاحتمال أنه أن لفظ الأسد موضوع للحيوان المخصوص ... أسد أمر غير قرينة
يراد به الشجاع مجازا هذا هو الاحتمال وإرادة الشجاع هي المحتمل فإذا قلنا المراد منه موضوع قطعا
فالمراد بالقطع قطع المحتمل ... يقع على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منتفيا لانتفاء الأحكام
احتمال أو مثلا أصله للفظ بالحقيقة ... لا احتمال ... أن القطع يجتمع مع الاحتمال
قوله لكن لا يحتمل التصرف ... قوله إن احتمل التصرف بطريق البيان ... أما التطهير
الطهر وهو حقيقة أن الحنفية ... فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم ...
... ولا احتمال البيان
قوله تعالى والمطلقات ... الآية ... قوله والمطلقات ... بعض
... يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ... الاقراء ... قروء الحيض عندنا وهو مذهب
الخلفاء الراشدين ... رضي الله عنهم وعند الشافعي المراد بها الأطهار وهو مذهب ... ابن ثابت
وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم ... اللفظ يحتملها بالاتفاق الشأن في الترجيح قلنا لو حمل اللفظ
على الأطهار انتقص العدد عن الثلاثة لأن المراد ... الطهر وإن كان في أوله ... لكن الطهر حق
العدد لأن المراد من الطهر هو الطهر الشرعي ... بالاتفاق لأن اسم الطهر ... لو
كان كذلك لانتقض ... انتقضت عن ... ثم ... القرء عند
من حمل القرء على الأطهار ... قرءين ... والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره
سواء كان أكثر منه أو أقل ... أن يراد بالخمسة الأربعة ولا الستة مع أن إطلاق اسم الكل على البعض
وبالعكس جائز وذلك لأن أسماء الأعداد أعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة وأربعة نصف ثمانية
والمراد العلمية والإشارة والنقل لا يجري في الأعلام بخلاف ما إذا حملنا على الحيض لأنه لو طلقها في الطهر
لا يحتسب ذلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الأقراء ... يكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون
العمل على وجهه ... تعالى ... على وجه ... ولا ... عليه ... أشهر معلومات حتى ...

أو يسمى ... وبعض الثالث ... عشرة إلى الحج مع أن أول الجمع ثلاثة لأن الاسم ... عام ... أن يذكر
ويراد به البعض كما في قوله تعالى وإذ قالت الملائكة يا مريم ... جبريل عليه السلام ومن قوله ...
... قلنا ... أسماء الأعداد أعلام فلا يجوز فيه ذلك ... هذا ... أي رجلين ... تقول
رأيت رجالا ولا يجوز أن تقول رأيت ثلاثة رجال فإن قيل الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجه
آخر لأنه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لأنه إذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالإجماع
فيجب التربص حتى يمضي ثلاثة أقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة والثاني
أن الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنث والطهر مذكر
... العلامة ... الثلاثة على أن المراد من القرء الأطهار قلنا الجواب عن الأول أن ذلك لا زيادة ...
وهو التكميل فلا ... وذلك أن الحيضة الواحدة لا تتجزأ وقد أجمعنا ... لامرأة ... إذا
... نصف حيضة لا ... لو قال ... وقد وجب التكميل ... بالرابع ... ضرورة
التعرف ... يحتمل مثل هذه الزيادة ... النقصان ... النصف ... الكل
بالإجماع ثم ... قرء ... نصف القرء ... وعن الثاني أن الحيضة وإن كانت مؤنثة
والقرء المضاف إليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في ... التذكير والتأنيث كالبر والحنطة وال...
والعكس ... أضيف إلى المذكر ... علامة التذكير وما يؤكد أن المراد من القرء الحيض قوله صلى الله
عليه وسلم دعي الصلاة أيام أقرائك وقوله طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ... فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار ولأن الغرض الأصلي
من العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرأ به الأرحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء
... بالحيضة بالاتفاق ويقال أقرأت المرأة إذا حاضت كذا في الكشاف **قوله** والواحد لا يحتمل
المثنى تأكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وإنما أكد به لأن الفرد يطلق على الأعداد التي ليست
بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد وأربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد
أزال الإبهام بقوله والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الزوج لا يتناول العدد واسم الواحد لا
يتناول المثنى قوله فكان هذا أي الحمل على الأطهار بمعنى البرد ... أي الموجب للكتاب لأن
الكتاب يقتضي التكميل والتنقيص ضده **قوله** ومن ذلك أي ومن الخاص الذي لا يحتمل التصرف
بطريق البيان قوله تعالى واركعوا فإنه أمر للهوى بالركوع أي أتموا صلواتكم المطلق وركوعكم وا
ركعوا مع الراكعين منهم وذلك لأن اليهود لا ركوع في صلوتهم ويجوز أن يراد بالركوع الصلاة كما يعبر
عنها بالسجود ويكون أمرا بأن يصلي مع المصلين يعني في الجماعة كأنه قيل وأتموا الصلاة وصلوها
مع المصلين لا منفردين كذا في الكشاف فعلى هذا انتفت الركوع فإنه ... علينا بطريق الإشارة
أو الدلالة فإنه تعالى لما أوجب الركوع عليهم متابعة لنا يكون ذلك علينا أوجب والمراد قوله تعالى
اركعوا واسجدوا والإشارة ... الركوع كما أورده شمس الأئمة رحمه الله أحسن وقوله اركعوا خاص
... المأمور به وإن كان عاما ... وهو الميلان عن الاستواء يقال ركعت النخلة إذا
مالت وركع البعير إذا طأطأ رأسه وركع الشيخ إذا انحنى من الكبر ... حتى لو طأطأ رأسه

فلعلا يم رجع واسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجز لعدم انقطاع بلا استوا وان كان الى
الركوع اقرب جاز وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى ما لانحطاط على وجه يسمى له راكعا
راكعا فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام القيام من الركوع والسجود
والقعدة بين السجدتين به اي بالركوع او بقوله تعالى واركعوا بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي
على وجه يكون فرضا كالركوع نسخا لما فيه من شرط القاطع وخبر الواحد بما ثبت بالكتاب لم يكون
مما لحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لانه من قسم
بعض لعدم سقوطه قوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه
التسوية فاسد فلا نلحق لكنه اي التعديل نلحق بالنفل وبالركوع الحاق الفروع بالاصل وذلك بان لا
يودي الى ابطال الاصل لقصور واجبا ملحقا بالفرض حتى تنجبر الصلوة بدونه ويأثم بتركه ولكن لا
تبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون تبعا للكتاب
لا مبطلا له **قوله** ومن ذلك اي ومن الحاق الذي ذكرنا قوله تعالى وليطوفوا اي طواف الزيارة
وطاف ويطوف بمعنى بالبيت اي حول الكعبة من الحرق لانه يرجع الى السماء وقت الطوفان او لكونه
ظاهرا والعلم ثم لانه اول بيت وضع للناس وهذا نقل اي الطواف الذي هو قوله وليطوفوا وتسميته
توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا قال شيخ الاسلام رحمه الله الطواف موضوع
لغة لمعنى معلوم فلا يكون دون اي الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعي رحمه الله
عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال وقد ذكرنا سواء اذا نقل انه
بيان اذا كان النص يحتمله بوجه ولا جرى الطواف لا يحتمل الطهارة بل كان نسخا محضا لان الكتاب
يقتضي جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا فلا يصح بخبر الواحد وهو
قوله صلى الله عليه وسلم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله صلى الله عليه وسلم الطواف صلوة الا
ان الله ابيح فيه الكلام لكنه اي شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل اي قال الامام
وكان ابن شجاع رحمه الله يقول انه سنة كذا في المبسوط وان وصل النص محمل له ليس الطواف
ليس مراده بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط منه لا بتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره
لا يعتد بذلك العدد حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس
ثبت انه محمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كما ترى فيجوز ان يلتحق خبر الطهارة بيانا فلنا اكمال العدد
بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص في القران فيخرج الزيادة بيانا لهذا
قال الشافعي رحمه الله ليس لا يجوز النقصان عن هذا العدد كالجلد وقلنا ان علماءنا رحمهم الله قالوا لو اكمل
ان يكون العدد ثابتا بالكتاب ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيسقط التقرير المستفيض منه ان يحمل ذلك شرط
لو تمام ولئن كان شرطا لا عتداد فالاكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود منه على جانب
العدم كالنية قبل انتصاف النهار في الصوم المتعين كما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل حتى
الخروج عن عهدة لا من حيث لم يفسد الحج بعد عرفة لوجود كانه اتى بالكل ولا بد من عودة الى الحجر لما رحمهم
الله من يقول بانه متعلق ولكنه مكروه ولئن سلمنا انه غير متعلق به كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك

لما روي لان ابراهيم قال لاسماعيل عليهما السلام ابتني حجرا اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه
ثم ثانيا ثم ثالثا فناداه قد اتاني بالحجر من اغناني عن حجرك ووجد الحجر الاسود في موضعه فوجدنا
ان ابتداء الطواف منه فما اداه مل الافتتاح به لا يكون معتدا به كذا ذكره في المبسوط ولكن لا نزول
الشبهة لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا ونراه شبهة لن نقال انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه
في المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف فان التفعل للتكلف والمبالغة وذلك
محتمل لن يكون من حيث العدد ومن حيث الاستيعاب في المشي فالتحق خبر العدد ولا بتداء بيانا لانه
يصلح بيانا لمجمله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو
شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان مجملا في المقدار التحق بيان النبي
صلى الله عليه وسلم بيانا به لانه يلتحق اجماله دون خبر الشاهد لان اللفظ لا يحتمله ولهذا وجب اعادة طواف
الجنب العريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة
الصلوة التي اديت مع الكراهة وتعديد الخبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار لنقصان الصلوة
بالسجدة **قوله** ومن ذلك اي ومن الحاق الذي تقدم ذكره والفاء فانها اشارة الى تحليل كون
مفهوم الاية من هذا الباب فيها لفظان خاصان لمعنى معلوم اي كل واحد منهما لمعنى كما في قول المتنبي
شعر جشاني على جمر ذكي من الهوى وعيناي من روض من الحسن ترتع اي كل واحد والمعنى
المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح فلا يكون شرط النية كما قاله الشافعي رحمه الله في ذلك اي
الوضوء لقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وبالقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل
على اشتراطها في الاصل لان البدل لا يخالف الاصل في الشروط عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا
لانه ليس في الوضوء وهو يلي في النية عنده اي نقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة
الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير عبادة لغسل الوجه لا يعتد بذلك
الوضوء عنده بل التحاقه عن مفهوم الكلام على الوجه الذي ذكرنا اي الحاق الفرع بالاصل وذلك
بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء الدليل لا فرضا كما قاله الخصم وله يلزم على ما ذكرنا اشتراط
النية في التيمم انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص وذلك التيمم القصد وبطل شرط الولاء وهو ان
يتابع في الافعال ولا يفرق الذي يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء واما شرطه مالك
وابن ابي ليلى والشافعي رحمه الله في قوله القديم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه واظب على الموالاة وقالوا
فلو كان تركه للتعليم تعليما للجواز قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزاه لان ذلك من
عمل الوضوء وان اخذ في عمل اخر غير ذلك وجف اعاد ما جف وجعله قياسا اعمال الصلوة
اذا اشتغل فيها بعمل اخر كذا في المبسوط والترتيب وهو ان يراعي النسق المذكور في كتاب الله
تعالى وقد شرط الشافعي رحمه الله بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور
مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم للترتيب والتسمية وهي ان يقول بسم الله في ابتداء
الوضوء والمختار للمشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام واما شرط التسمية اصحاب الظواهر
وقيل هو قول مالك رحمه الله ايضا لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله وذكرنا انه ليس بمجمل

بالكتاب ولا بيان له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم
بوجوب التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف قلنا المانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين
التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط
والشرط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
كما قلنا بالوجوب في مكمل الصلوة يلزم التسوية لانه يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنية في مكمل الوضوء
اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير
ليكون الوزير ادنى رتبة من الامير **قلت** ومما يقرب الى التحقيق ان نذكر التفاوت في درجات الدلائل فان الادلة
السمعية انواع اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني
الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني
فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم
بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه صلى الله عليه وسلم امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا فقال له كل
مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه وسماه لو كان قطعي الثبوت يثبت الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا
كان ظني الثبوت يثبت الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيه اخشى ان لا تجوز صلوته يعني اذا تركه وكذا حديث
الطهارة وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يطوفن بهذا البيت محدث لتاكده بالنون المؤكدة فاما قوله صلى الله عليه
وسلم الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما يعرف فيه
فيكون مشتركا الدلالة وكذا حديث التسمية لانه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم من توضأ وسمى كان طهورا لجميع
اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة وكذا استعمال مثله في نفي الفضيلة
شائع وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه صلى الله عليه وسلم كان يواظب على المضمضة والاستنشاق
كما كان يواظب على غسل الوجه وخبر الترتيب ايضا معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح الرأس فتذكر
بعد فراغه فمسحه ببلل كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة لم يثبت بها الا السنة لا الوجوب
قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث يثبت بخبر الواحد
ما ثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب لنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب كمن
سوى بين شريف ومن هو ادنى منه في المكان يلزم وضع درجة الادنى لو اجلسه مكان الشريف او حط
درجة الشريف لو اجلسه مكان الادنى لكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد
ثابت علما وعملا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب
للعمل دون العلم حتى لا نكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الصلوات الخمس
فاني يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتي في باب العزيمة والرخصة **قوله** ومن ذلك اي ومن التناول الذي ذكرنا
اعلم بان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبد الله بن
مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات
واحدا كان او ثلاثا وبه قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين
وابو هريرة رضي الله عنهم اجمعين لا يهدم ما دون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله وهي المسئلة

في ان الزوج الثاني اي اصابته في الطلقات الثلاث يستحل احدثه ام هو غاية للحرمة الثابتة
فقط بعد ثم اولا وليس هو مثبت للحل وعند الاولين وهو غاية تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل
الزوج الثاني غاية للحرمة بقوله حتى ذكره فان طلقها اي الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد اي بعد ذلك
التطليق حتى تنكح اي تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب
خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا انتهى المغيا يثبت
الحكم فيما بعدها بالسبب السابق كما لا ثبات الموقت ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب
الاول وكلمة الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وكذا الحكم
في تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والطهارة الموصلة الى التكفير
فكذا هاهنا اصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب الاول وهو كونها من بنات ادم خالية
عن اسباب الحرمة ولا يقال قد اصبح الحل الاول بقضيته فلا بد من سبب اخر يثبت به الحل
لا سبيل الى عود الحل الاول لانا نقول نحن لا نسلم ذلك ولكنا انما نثبت الحل بالسبب الذي ثبت به الاول وهو
انها من بنات ادم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره هو اولى من اضافته
الى شيء لم يظهر اثره اصلا كمن اجر داره ثم خرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صار المنافع مملوكة
له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعلم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق
وهو ملك الذات لا بانتهاء الاجارة ثم جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب
لانه لا يقتضي ذلك بل يمتنع كونه غاية فقط بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني
غاية وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه
فيكون ابطالا ولهذا لما كان الزوج الثاني غاية لم يكن له عمل قبل الطلاق الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض
لذلك الشيء لتوقف وجود غايته عليه توقف البعض على الكل والبعض الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل
لم يبق بعضا حقيقة فلو قلنا قبل الثلاث اي الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كان جعل طرف الكلام ولا كما في رجب
حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة
حنث لان اليمين ادخت بحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها
قبل دخول رجب بمنزلة ولا يقال النص محتمل والظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية كما
ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ لا بد من الوطي بالاجماع وقول سعيد مردود
حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به لانا نقول فلا بد على النص لان ما ثبت بالحديث المشهور
صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فكان
حل هذه الحرمة مغياة الى التزوج والاصابة فيصح التمسك به ثم جعله النص العائد راجعا الى الزوج
المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى غاية خاص هو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية
ثم جعل الزوج ولكنا نستدل الى من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا وانها راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او
الحد بطول التوقيت الذي حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى والتقدير ثم جعله محرما لا محددا
لا يكون علا بل يكون ابطالا لا يكون الزوج محرما لا محددا لكنه يكون غاية ونهاية والنهاية تاكيد للغاية ...

اذا السبعة اربعة

قوله والجواب الى الخ اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على محله لانه بيان للخلاف كما مر مسئلة
اشتراط الوطي للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى
انه ثابت بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطي فيحمل عليه
حقيقة لا انه اسند الى المراة ههنا باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطي الحرام اليها لا باعتبار
فيكون الاسناد مجازا كما في قوله تعالى نهاره صائم وليله قائم ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك
لان المراة لا تتزوج نفسها زوجا فيصح معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطيها زوجا فكان ذكر الزوج اشارة
للوطي والواقعة تحليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يسند الا في الاسناد فيجب اعتباره وتمسك الجمهور
بان النكاح وان كان حقيقة في الوطي الا انه اولى به العقد ههنا بدليل اضافته الى المراة والنكاح المضاف
الى المراة ليس الا العقد يقال نكحت اي رجعت وهي ناكح في بني فلان اي هي ممن تتزوج منهم كذا في الفائق
واما كون المراد به الوطي فهو اضعف لان الرجل اهل الوطي يصور منه واما المراة فلا يجوز اضافة الوطي اليها
البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي معناه الى المراة ولو جاز لسمي وطية التمكين
لها ولسمي المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهي خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق
المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المولوء كما هو اسم للوطي الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها
اذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها ولئن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان التحليل متعلق
بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطي من التمكين لانه لا ينتفي انه ثابت بالسنة هذا الطريق وعلى انه
والكتاب جميعا فكان اولى مما قالوا [illegible] احدهما وفيه عمل بالحقيقة وان الوطي اسم
بالنكاح لمعنى الضم وفي العقد ضم كلام الى كلام شرعا واعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار هذه الطريقة
بعد كونها اولى بالاعتبار لانه لو ثبت كلام الفريق الاول لا يقتضي الا ان يجعل الوطي مثبتا للحل ولو ثبت الوطي
بالكتاب كما ذكروا لا يحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب فيتاكد كلام الخصوم حينئذ واما ثبت
الدخول بالسنة وهو ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب والمراة هي تميمة بنت ابي عبيد القرظية وقيل عائشة بنت
عبد الرحمن بن عتيك النضيرية ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمها وقيل ابن سموال والزبير بفتح الزاء
لا غير وانما شبهاله بالهدبة في الوطي فاحتمل انه مثل هدبة الثوب وهو طرفه حكيت قراة عن عنين كما كانت حلالة
بواحد غيرذي [illegible] والعسيلتان كناية عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ او هو تصغير العسلة كما في الاساس
على العسل انما انث لانه كان يذكر ايضا ونيل انما انث لانه اريد به العسلة وهي القطعة منه كما تقول للقطعة
من الذهب ذهبة والتاكد بالتعريض للخاتمين اشارة الى انه هو المقصود بنات التحليل وقوله تذوقي وتذوق
اشارة الى لذة الجماع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التجمع اشارة الى ان التلذذ القليل كاف وروى
الحديث عائشة رضي الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضي الله عنهم من غير قصة رفاعة وفي عامة
الروايات فلم يرجع مقام ان تعود في كلامها وانه في بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان
غشيني فقال صلى الله عليه وسلم لها كذبت في قولك الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض النبي
صلى الله عليه وسلم ثم اتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت ارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني فقال
ابو بكر رضي الله عنه قد عهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لك ما قال فلا ترجعي اليه فلما قبض

قوله ودع ذكر

ابو بكر رضي الله عنه اتت عمر رضي الله عنه فقال لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا في التيسير
الوطي اضافة المصدر الى المفعول اي وطي الزوج الثاني بذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم العود وترك لفظ الاشتهاء الذي
هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريد من ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل في ذلك انه عينا
عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لان الحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو
امر حادث لانه لم يكن حلال ولعدم لمن يثبت ثبوت بعد الدخول مضاف الى انه بخلاف اصل الحل لانه كان
ثابتا قبل الحرمة الغليظة بسبب كونها من بنات آدم الا ان حكمه يختلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت الحرمة يمكن ان
يقال ثبت الحل بالسبب السابق وقال العود فلم يكن بما قبل ذكره وقد جرى بعد انتهاءها ويكون حادثا به
وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفيه الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا
وليس يكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عليهم لانه حرقت الحرمة ومن خضع ما ذكر سمي الاثم
الله فقول اشتراط الوطي للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له
انه سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمسمى من يثبت السواد ومثبت
لو هذه الصفة بعبارة النص كما اصل في الا وحيه امر اشارة ايضا الخ الكلام لم يسق له بل لا ثبات
اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة بل في غامضة والحاق اللعن بهلان في هذا الاستدلال الخ ذكره يعني
التحليل بل بشرط فان يبد الحقيقة النكاح ونحوه كما اشترط الواحد ان يزوجها بشرط التحليل او
قصده تغيير المشروع ان لم يشترط له نفي مشروع التناسل والبقاء وهو انما قصد عنوه وبدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه سبب لمباشرة
هذا النكاح والمسبب كالمباشر لما في الاثم والثواب ولا شبهة ان المرض من اللعن اظهار خساسة
المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عوده الى الله بعد مضاجعة
غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو لا يليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم حق امته
لانه صلى الله عليه وسلم ما بعث لعانا ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لا ابيكم ما لتيس المستعار وعلى هذا
قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله النساء وسرب السقف فتقطع لان هم هذا الكتب ولئن كان من الاحاديث لما
لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخ بخبر الواحد وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غاية ولم
يتعرض لكونه مثبتا للحل وليس فيه نكرة من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه
مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل
حتى تغتسلوا فان الاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة لانه لما ثبت الطهارة لم يبق الجنابة وكذا قوله
تعالى حتى تنكح زوجا غيره لا يستقيم نفيه الحرمة الا باثبات للحل اشد او الحدث ان يكون مثبتا
للحل فيجب الحل لانه ولما ثبت ان الزوج مثبت لما ذكرنا لم يزل الا بالثلاث تطليقات كالحل الاول قوله فان قيل
الحل واقع للحرمة ضرورة والشيء الذي لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح فلما ما هو الشيء قصدا هو باطل
ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فانه سبب حكما لعدم ضرورة ثبوته فلما ثبت انتفاء منهما
ولو عاد لما كان ثابتا لما ذكرنا لان الشيء ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه ثبت انه من هذا القبيل
قوله فان قيل سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم الحل لغير اثباته لان ثبت الحكم الاول انه لو تزوج منكوحة

لم ينعقد لان المحل فات فلا يمكن اثباته ثانيا وههنا المحل ثابت لكن له عرض منتقص للحرمة والمعلق
بالطلاق بعد لا يسمى حكما لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة فلما انتقض السبب اذا
وجد امكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الا
بثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار وينعقد وان لم يتم المنع
عن الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لم يمنع انعقاد فائدته وهي تكرر الكفارة وكذا اذا اشترى
بالدراهم المضاربة قبل ظهور الربح او ضم ماله الى مال الغير فاشترى انما يصح لانه ينعقد ملك الشريك
العقد فكان العقد **فان قيل** فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او يملك التطليقات ثلاثا بعد الكاذبة
واحدة او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول
اذ لم يبق فيه فائدة فيتعين انقضاؤه كما اذا اعتقد البيع بالفسخ جرجاه بالفعل او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول
اصلا ونعلل ... الثلاث ... بالنص حكمنا بانتفاء الحل ... جميعا بالاول بالطلقة
او الطلقتين لتمام علته بزوال الاول والثاني بالباقي كاملا تكن احل العين **قوله** وهو مشهور
ثبت الدخول زيادة اي على النص انما نزكه لكونه مفهوم خبر مشهور وهو حديث امراة رفاعة تحتمل
راجع الى المفهوم منه ذلك وهو النص فانه ثبت اي لم يثبت الدخول بدليله وهو الحديث الا بنص الحليل
ونسب سقوط الدخول الى ... بالاجماع فان المتقدمين ... اذا ثبت بالحديث ... بالكتاب
بعض المتاخرين ومن صفته اي صفة الدخول الحليل ويكون لم تكون الواو فيه قوله وثبت قوله وهو صفة
للحليل اي ولان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة الحليل والنص اطلقتم هذا الوصف وهو التحليل
عن ... ولا يعلم اشتراط الدخول وانكم صفة الحليل علا اي لاجل العمل بالحديث فاكتفت
وهو نص الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عايدا عليكم **قال** القاضي الامام ابو زيد رحمه الله متى نطرت
الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب بعض الاية اشكل وانه اولى الامرين قولا
قوله ومسئلة اختلفت فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم يصعب الخروج عنها وبالله التوفيق
ونظائرها كثيرة ومن الخاص اللفظ الذي ... قوله تعالى الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على
التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اي
كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك وقوله فان ذكره فامساك بمعروف او تسريح باحسان
تعليم لهم كيف تطلقون بين تمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان تسرحوهن السراح
الجميل الذي علمهم وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فيكون المراد بالمرتين
حقيقة التثنية الى هذا الوجه قال المصنف رحمه الله ويدل عليه قوله تعالى فامساك بمعروف اي رجوع عليه
على قصد الاصلاح او تسريح باحسان بان لا يراجعها فراجعها بعدها لتطويل العدة عليها وضرارها ونشر
بان يطلقها الثالثة الطهر الثالث وقوله تعالى فان خفتم اي علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام ان لا يقيما
الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزه فلا جناح عليهما اي لا اثم
على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها اي لا تكون دفعها اسرافا واخذ طلها هذا **قال** الامام
السادي رحمه الله ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضي الله عنهم

رحمه الله قوله القديم وهو مذهب وهو قول ابن عمر وابن عباس والطائي الرواشد عن عثمان رضي الله عنهم وقال
رحمه الله قوله تمسك الشافعي رحمه الله بانه عقد يحتمل الفسخ فانه فسخ يحتمل
الطلاق تطهر اسقاط عدد الطلاق به كالاقالة في البيع فانه يفسخ بالتراضي وذلك بالخلع تماما على البيع فانه فسخ
عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم ينفسخ بالتراضي
رحمه الله تمسك في اثبات كونه طلاقا بالنص على ما ذكر في الكتاب **قوله** ذكر الطلاق مرتين بقوله
على اسمه والمطلقات بعرض ذكره مرتين لانه واعقبها الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين الى
المرتين يحتمل اي اعقب المرة بالاول الرجعة بقوله وبعولتهن بقوله فامساك بمعروف ليحلم ان الرجعة مشروعة
بعد التطليقتين كما هو منسوخ ويعرف بعد ... ولا اظهار مراده من الذكر مرة ومرتين الى ذكر
هذا بل لاعتراض السوق يدل عليه لانه بيان قوله تعالى الطلاق مرتان وبدلالة على ان الخلع
طلاق لانه بيان قوله عز ذكره والمطلقات يتربصن اذ لا حاجة الى التمسك به وانما يحتاج لكي التفسير
لو قال ومن ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق
مرة ومرتين لم يبق كذلك وترك عا ما ذكرنا بان وجه التمسك ايضا والغرض ضم المرة الى المرتين
ثم ان المقصود يتم بدونه بالاشارة الى ان النسخ وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالمقرب فيها
مقصود اقتضاها لا على الثاني التطليقات لانه تعالى قال مرتان والرسالة اشتغال بشرع مرتين
اعطي فقرا من فيمن لا يقال اعطا مرتين الا اذا فرق ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين على مرة ولكن
بل دفعها كما يقال فصحتك مرة ومرتين ... واثنين ... فكذ ... الاولى الا ان
نحمي ثلاث مرات اتاه ثلاث مرات ويكون ان يكون الضمير واعقبها راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا
وان يكون راجعا الى المرتين حسب على التقدير ... بقوله فامساك بمعروف لا يقرأ فيهم
قوله فاما بقوله بيان وجه التمسك اي بقوله الله تعالى الا اذا لم يذكر فعل الزوج وهو الطلاق
ثم ذكر فعل المراة وهو الافتداء بحيث لا يزاد اي افراد المراة بالذكر تخصيصا بالافتداء اي لا يكون
الافتداء الا من جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص فيصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما افتدت
به وهو الافتداء وفيه اي في الافتداء تقرير فعل الزوج على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى
لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان فيما بعد ذكر
الفرع اي بعد ما هو الذي سبق اولا وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق كما
في قوله عز اسمه وورثه ابواه فلامه الثلث فانه صرح بان للاب الباقي بهذا فعلى هذا الخلع
سمي لا يكون الا بفعل الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق ان يكون فيها فان **قيل** ذكره اولا
الطلاق لا بفعل الزوج صريحا بيان المسكوت هذا القدر وتصير التقدير كانه قيل فان
خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا تطلقتها فانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق
بيان ان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع **قلت** بل هي بيان الخلع لان سبب النزول
فانها نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فاتت الى النبي
صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال اترد ... اعطيتها حديقة فلترد عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم
عليه ... وتملك ... فقال صلى الله عليه وسلم اختلعت ... ثابت

ما اعطيتها وطب نفسها بفعل فكان اول خلع في الاسلام فان قيل لو كان الخلع طلاقا صار الطلقات اربعا لانه سياق الاية قلنا المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذكر ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر بعض الشروح واما قول الشافعي رحمه الله انه يحتمل الفسخ فهو مسلم قال النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت بضرورية لا يظهر الا في حق الاستيفا واما الفسخ بعدم الكفاءة فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك خيار العتق والبلوغ واما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا **قوله** ومن ذلك قوله تعالى فان طلقها الاية النص يلحق الخلع عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يلحق انما يحتمل الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا تسوية بينهما عنده هكذا سمعت من الثقات والمه يشير لفظ الهداية بعد ذكر هذه اذا طلق امراته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطي واما المختلعة اذا طلقها زوجها في العدة فلا يلحقها الا انها صارت اجنبية منه بالخلع ولهذا تحصل الشروح ان عند الشافعي رحمه يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اولا ابح والله اعلم لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة ولنا ان الشافعي رحمه الله تعالى وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على بيان ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الاية فان طلقها بعد الخلع فمن وصله اي الطلاق وقوله فان طلقها بالرجعي يعني بالاول لان الاية لا تكون وصله على الفاء ولا يصح والله اعلم ثم ما ذكره الشيخ رحمه الله مشكل فانه ذكر في شرح التاويلات منه ان الاية رجعت الى الاية الاولى وهي قوله الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين بطلقة اخرى وذكر في الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فتصلاه بالاية الاولى وكذا في عامة التفاسير ثم المراد من قوله فان طلقها الثالثة مباشرة الطلقة الثالثة ان كان شرعيتها ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو رزين العقيلي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان لشرعيه كما ذهب اليه اكثر اهل التاويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الاية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرع الطلقة الثالثة قبل الخلع على وصله بالفاء لان الخلع قبل الثالثة مشروع بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها بمعنى الواو ولان الطلقة الثالثة لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا ولا لصار الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع واجاب الامام البزغري رحمه الله بطريق المنع عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل له لا في قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت منصرفة الى الطلقتين المذكورين في اول الاية لا الى بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج وكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق كثر من الثلاث و...

تعليل ...ه الاول ان اريد بالنص مجموع الوجه الذي ذكرنا والى هذا اشار القاضي بقوله والاستدلال بها ايضا الا انه معلوم عن سياق النظم ومحاكمة لا قول المفسرين لا يستقيم ههنا لانا لو حملنا على هذا الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولى وقد بينا ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتمسك في تلك المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره **قوله** تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اي سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم لارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم وكون ان يكون ان تبتغوا بدلا ما وراء ذلكم وبلا موال المهور محصنين في حال كونكم محصنين اي اعفاء عن الزنا لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم ومفعول ان تبتغوا النساء والله تعالى احل الابتغاء اي الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضي ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يتحقق لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى غير مسافحين فيجب المال عند العقد اما تسمية او دونها بايجاب الشرع وقوله عن الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد فانه لا يجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل يتراخى الى الوطي **قوله** في المفوضة بكسر الواو وبفتحها واعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر وهو على نوعين صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تأذن المراة المالكة لامرها ثيبا كانت او بكرا لوليها بان تزوجها بلا مهر او تقول له زوجني ولا يذكر المهر فيزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او يسكت عنه حكمه في صحيح النكاح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب لو دخل بها وجب لها مهر المثل ولها مطالبته بالفرض ولو طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب في البكر البالغة دون رضاها مفوضة في انعقاد النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في التهذيب للامام محيي السنة رحمه الله وسمي في التفويض الصحيح كون ان تسمي المراة المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت الى الاذن في التزويج بلا مهر ومفوضة بفتحها لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر ولهذه المرقة بلا مهر لا تسمى مفوضة بالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلا مهر غير صحيح لان نكاح الاولى فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض في نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يتاتى الخلاف وذكر في الطريقة المنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان التمسك بهذه الاية في المفوضة لا يستقيم لانه لابد من الدلالة على كونه مشروعا بمال وليس فيه كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه يدل على ما ذكرنا والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد يجري على تقييده **قلت** المطلق يحمل على المقيد في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا يرى انه شرط فيه الاشهاد مع ان الاطلاق لا يدل عليه فكذا يشترط المال **قوله** تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم اي قد

المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة

لا يجب المهر في النكاح الفاسد

نكاح صحيح

نكاح فاسد

المطلق يحمل على المقيد

علم الله ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج وبه اخذ الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر
وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهور في امتلكه ازواجهم ومن العوض في ارقائهم واحللنا لك الواهبة
نفسها من غير مهر واطلقنا لك الا مبطنا من الغنيمة ما شئت وعلى هذا القول استدل الشيخ رحمه الله
في تقدير المهر بقوله الفرض لفظ خاص بمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا واحتج
على النقصان عنه لا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق البيان به وهو ما روى جابر بن عبد الله رضي
الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر
اقل من عشرة فصار نصا للشرع تقديرا لا راجعا الى جعله مقدرا كان تبطل الا عاملا به ولكن للخصم ان
يقول لا اسلم ان الفرض خاص في المعنى الذي ذكرتم بل الفرض الجزء من الشيء ومنه قيل فرض القوس
للحز الذي يقع فيه الوتر والمفرض للحديد الذي يحز بها والفريضة للسهم المفروض فوقه وفرضة النهر
للثلمة التي منها يستقى والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور والفرض البيان ايضا قال الله تعالى سورة
انزلناها وفرضناها اي بيناها في قول غير واحد من المفسرين قال قد فرض الله لكم فيما فرض الله له
اي بين قول جماعة والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لا خاصا او هو خاص في القطع حقيقة
على ما قال صاحب الكشاف وابو منصور النوراصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل
الى الايجاب والتقدير الا ان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير وكان مجازا فيهما على
التقدير بن حمله على معنى الايجاب هنا بقرينة وقد ظهرت بانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب
مستعمل على الاماكن المستعمل في حق الازواج لان ما يجب على الازواج من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم
كونه وجوب المهر للازواج ولهذا اقتصر عامة اهل التاويل بالايجاب هنا فاما مع
التقدير فلا يستقيم ما ملكت ايمانهم لا تقدر على الموالي للاماء ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد
هنا كلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير يقال فرض عليه اي وجب ولا يقال قدر عليه بمعنى قدر
فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير في المهر ابطالا **قوله** فدل
ذلك اي مجموع قوله فرضنا ان صاحب الشرع هو المتولي للايجاب بالاضافة الى ذاته والتقدير
بلفظ الفرض وان تعذر على العبد امتثاله به فيه معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عند الله
تعالى ولكنها غيب عنا باصطلاح الزوجين على مقدر فظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم تقدرون بالبشر
بمقدار واعتبروه ثم الاشياء انها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره
كنقل المثمن فان الواجب ثمة كل لحد معلوم عند الله تعالى مستوي عنا ويظهر ثمة الفعل ولكن
بعد الغرض سابق تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل الحقتوا الامتثال كتقدير نصاب
السرقة وقاد به لا نقيد هذا الغرض ويلزم منه انهما لو اصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا
للمقدر ايضا لو اصطلحا على العشرة الذي خطر ببالي ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
تعالى لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم يسع ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا
باعداد الركعات ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا فاجاب بانه من
المقادير ما يمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات الا يرى انه يعرض لجانب القلة بالنفي

لا امر اتم لو عشرة

فرض عليه اى وجب

قال لا مهر اقل من عشرة دون الكثير اذ لم يقل ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا
التقدير لا محالة كالتزام الزكاة في الاكثر بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال به فلا يكون هذا
في معنى قوله وان تعذر على العبد امتثاله به اي بتقدير الشرع فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب الترك
به المهر اي اسقاطه المهر وتركه كما جعله مالك على ان عرض هوس من اصحابنا الشافعي رحمه الله حيث قال ان شاء
اوجب المهر في العقد او سكت عنه المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ويؤيده
العقد كنفي الثمن في البيع يصح وينعقد البيع والتقدير فيه اي في المهر كما جعله الشافعي رحمه الله حيث قال
ايجاب المهر مقدر بالعقد وسائر مقداره مفوض الى رأي الزوجين كان ابطالا ويجوز ان يكون التقدير
منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اي من جعل الى العبد اختيار
الايجاب واختيار التقدير **قوله** ومن ذلك اي ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق
والسارقة رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة
اي حكمهما او الخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنها معنى الشرط ايديهما يديهما ونحوه فقد صغت
قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف واريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله
والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا مفعول لهما كذا في الكشاف وذكره
في التيسير انما جمع الايدي لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال فاقطعوا
ايديهما ولم يقل ايديهما مضافا الى الجمع فقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم نظرا الى ظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار
اللفظ واعتبار المعنى في كلام واحد وهو شائع لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتانيث اللفظ وفي عين
المعاني وقرا ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم والصواب ايمانهم الا انه اراد
ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع من اثنين لانهما اثنان من اثنين واعلم ان عندنا حكم السرقة
قطع ينفي الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن
كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلكه وقال
الشافعي رحمه الله القطع لا يمنع ضمان العين عنده بل العين في حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم
في السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان
صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان ولا
انقطاع العصمة اصلا ولا هو من ضرورته ايضا لانهما مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا
لان احدهما شرع جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحل الاخر محل احدهما
العبد ومحل الآخر الذمة وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية
على حق العبد وايضا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الآخر العبد وان اختلفا
فيكون وجد لا يستحيل ثبوت احدهما سوى الآخر ولا انتفاؤه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات
الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وكقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترده فحمل القول به جمعا قال فان القطع يوجب
انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالراي

الحرام لا يحل لغة على كمال المشروع وهو القطع في مسئلتنا مثلا لما شرع له وهو السرقة او الزنا والشرب
المتمكن راجع الى المشروع والبادر الخاطر يعني بتسميته جزاء يدل على انه كامل وتام من المقصود الذي
شرع لانه ما هو من جزى بالبناء اي قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال وعليهما مسرودتان قضاهما
داود او صنع السوابغ تبع اي احكمها واتمها كذا اصل معنى هذا الجزاء جزاء اي ما كسبا الا انها فلتت منه
لو يرعها بعد الالف كالقضاء اصله قضاي وجزاء الجمع اي كفى والاسم انما يكون كاملا اذا كان تاما
وكاملا في هذا انما يكون الجمع اصلية للاول اظهر لانه مصدر جزى يجزي بمعنى جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مجهو
ما او وجوبه كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ وقف عليه واذا دل لفظ الجزاء على الكمال لغة استدعى
كمال الجناية لان كمال الشي باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع ثبات العصمة حقا للعبد
لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وموجب المالك سبق ما ما بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة
في سقوط الحد فلا يجب معها الحد كما لا يجب في الغصب العروس النكتين ان الاولى استدلال باطلاق
لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال
الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال والثاني استدلال سمعي لانه رحمه الله في المبسوط نوه
انه تعالى لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل
فكان شيا مما هو ثابت بالنص قوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل جواب سوال وهو ان يقال
الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع النباش عندكم باعتبار شبهة
في الملك ثم لم ينتقض من فعل القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقي للعبد كما في حق ثبت له ولانه لا
يسترد اذا كان قائما بعينه فكذلك لا ينتفي لعل العصمة من حقه ولا يبقى الضمان كما في
قاقامه وقال اشتراط الملك ليس لعينه وانما هو لتعيين العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان
القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة
لا تتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم ثبت ان اشتراطه لتحقق العصمة
لا لانه فلا يلزم من اسقاط العصمة انتقاله الى الضرورة وهي تكميل الجناية الكاملة قد اندفعت به
وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى كما ثاه اذا كانا
في ملك صاحبها الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى قوله واما تبقى المالك شرط
جواب سوال لمن يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو
العصمة في تكميل الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى فصار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى
المالك وثبت لعينه من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر حقوق الله تعالى فقال تبقى المالك
ليس شرطا لعينه ايضا بل لظهور السرقة وجهته عند الامام فان السرقة من الجناية على مال
الغير ولا تصير الجناية موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحترز به وما لا الغير
لا يثبت الا بخصومة الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا لغير ذلك
ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كما عندنا كالمكاتب متولي الوقف والغاصب المستعير والمستودع
والعبد المستغرق بالدين والمضارب المرتهن ووصلح التعبير الجواب وهو ان يقال انه لا

او خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا غرم على سارق بعدما قطعت يمينه وقد اشتهر ذلك وقبله
ترك العمل بالعموم الموجب للضمان ايضا وقوله انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اي لا يكون
ابطال عصمة المال علاوة والجواب ان ذلك اي ابطال العصمة يحتاج الى ابطالها بغير
بقوله والسارق والسارقة وقد كون ان تغير النص بدليل يقترن به كقولك انت حر في اثبات الحرية
فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذي لم يوجب سقوط
عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء وفي قوله مغرور
به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام
من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه ثم بين اشارته
الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى جزاء
بمقابلة افعال العباد تبين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما
يجب حقا للعبد يتقيد بالمثل كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه العفو
بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلوص انما
يجب لهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة في ذاته كحرمة
شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا في ذاته بالنظر الى الاصل ومثل
هذه الجناية لا توجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطي في حالة الحيض ثم ان الله تعالى جعل
هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص لم يستبق لذاته حقا في بدل العبد
واباحته ويجب الضمان له بالاتلاف ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقته حقا
لنفسه خالصا عرفنا انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهي حرمة ولهذا
لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تجعل
مسجدا او صارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للمشتري بالبيع هذا معنى قول الشيخ
ومن ضرورته تحويل العصمة الله وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد ونقلها الى
الله تعالى لا ابطالها مطلقا فان قيل لا نسلم ان الحرمة واهدار المال محترم لحق الله تعالى في
التي توجب القطع ويحتمل ايضا لحق العبد كما كان لبقاء حاجته اليه في حق الضمان كما في قتل الصيد المملوك
للمحرم او في الاحرام وشرب خمر الذمي عندكم ووجوب الدية مع الكفارة قلنا بل الحرمة والاهدار لا
لا يجد القطع يجب لا بالاتلاف بجنايته حقا للعبد وقد اوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته على
العبد واستغلت تلك الحرمة الله كما ذكرنا فلم يبق للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد
لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد بل بالجناية على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد
الذي ليس بمملوك واذا لم يصير حقه متضمنا به وجب الضمان وكذلك ذكر في وجوب الكفارة بالجناية
على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا
بالدية وكذلك شرب خمر الذمي لان الحد يسر ما لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد
ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان ثم استدل الشيخ رحمه الله بسنة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم

يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا ... يكون المسروق مملوكا للعبد لان فيه ملك الله تعالى
ما لغا لا الوصف ... بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا باسقاط الملك الله لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها
بطلان الجناية والمقصود من الفعل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول باسقاط الملك بخلاف العصمة دون
فلذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فيكون العصمة محل الجناية
دون الملك اسقطت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلعدم امكان اسقاط الملك تحولت العصمة دون
الملك والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ فان قيل قد ذكر الشيخ رحمه الله انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجد
العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج
من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه قلنا الفتوى على ان الموقوف باق على ملك الواقف حكما
وهذا يبيع التوابت العقد الغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمسجد
والرباط يبقى على ملك الواقف نصا تبعا لاجله كذا ذكره الامام العلامة لسان الائمة محمد الملة والدين
رحمه الله في فوائده وقوله محمد وان كان مخالفا لظاهر الرواية وذكر الامام فخر الدين البزدوي في طريقته جواب
سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها للغريم ولا الوارث ان الملك
انما شرط لعينه وانما شرط لمكان العصمة فانها شرط لظهور السرقة وقد ذكرنا ان عدم الملك باليد
ثابتة وهي كافية للعصمة ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الا ترى الى الخمر لان النقل انما يتصور
في محل الجناية وانها واقعة على المال فيستقل بما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك
وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اي لا يستقل وهكذا ذكر ابو اليسر رحمه الله تعالى الجزاء
انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة للمالك لانه عبارة عن القدرة وهي من اوصاف القادر
لا من اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك فاما العصمة وهي الاحترام من صفة المحل وهذه جناية على المحل
فجاز ان يسقط كما في الخمر فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال
معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق قلنا يفرق بين كلام
الي بلاكسف ... الفعل المتعدي كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق
بالمفعول وهو تعلق التاثر ولهذا الوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب
فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قائم به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التاثر بذلك
الفعل قائم به والمصدر الذي دل على كل واحد منهما لغة مناسب له لانه يحاكيه فمصدر الضارب ضرب بمعنى
التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب
المفعول كما في قولك فلان يعطي ويمنع اي سجيته الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون
الفاعل كما اذا بني الفعل للمفعول ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل
لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه جعل المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من
ضرورته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل والاتصاف به من غير نظر الى جانب المفعول
وان كان ذلك من ضرورته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا
جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك **قوله** وكيف ينتقل وهو غير مشروع بعد لو كان

الجناية منصوب الوقوع علي المالك لا يمكن القول باستقاله فكيف اذا لم يستقر وذلك لانا لم نتعهد في
الشرع اسقاط ملك العبد الي الله تعالى لاحد لا سابقة له في الاسلام كيف وانه يستلزم اسقاط الشرع
لا اسقاط ملكه ولهذا لا يكون ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك لله تعالى اذ العبد ... مولاه فاما العصمة
التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع اسقاطها الي الله تعالى كما في العصير اذا تخمر وهذا يكون ان يقال هذا معصوم
للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا باسقاط العصمة دون الملك **واعلم** بان اسقاط العصمة عنونا انما يثبت حال
استيفاء السرقة موجبة للقطع لمسيس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة
الزاجرة وتلك بما يعقوبه وهذا الا يستوفيا لا وراء يده تعالى بما هو لا استيفا وكان حكم الحاكم راجعا الى استيفاء
القطع يثبت ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى ولاء الضمان للعبد وان تعذر الاستيفا يثبت انها كانت
للعبد فيجب الضمان له وهذا اشد من كثير من الاصول ثم هذا الاسقاط مرفوع لما ذكرنا انه لا يجوز الجناية فلا
يظهر في غيرها حتى لو وهب المسروق العين المسروقة للسارق وباعها منه او من غيره ... ولو اتلف
غير السارق يضمن وكذا لو اتلف السارق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لان الاستهلاك
فعل اخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في هذا الفعل ولا يقال **يسخ** ان لا يظهر الاسقاط في
حق الضمان ايضا لان القرض قد اندفعت بالسرقة في حق القطع لانا نقول **قد بينا** ان العصمة انما سقطت
وظهر اسقاطها وابطالها في حق القطع لئلا يمكن عنبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى تكرار
الضمان بازائه ولهذا سقطت وهذا اذا اذا استهلكه لانه في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام
للمقصود بالسرقة فيظهر سقوطه في الحق ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس بتمام للمقصود بالسرقة
بل هو تصرف اخر ابتداء كذا في المبسوط فان **قيل** لو اسقطت العصمة لله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب
القطع كما في سرقة الخمر **قلنا** انما لا يجب القطع في الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد
قبل السرقة ولهذا لا يجب في الخمر وحشيشه والخمر ليست كذلك فقدم الحكم لعدم شرطه فاما المال
المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه
فان قيل ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع
القول به **قلنا** ان كان فيه ابطال حقه من وجه ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما لاجل
الحرمة واحدهما كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه ... الحفظ حالة السرقة بجعل المحل محرما
للسارق لحق الله تعالى مضمونا بالقطع فيحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظه
بايجاب الضمان لما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا
سمي حياة فكذلك هذا **واعلم** ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان
فيما رواه هشام عن محمد رحمه الله لما لحق المسروق منه من النقصان والخسران من جهته فيفتى
منه ولكن يتعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر المماثلة والتقوم في حق استيفاء القطع فلا
يقضي بالضمان ولكن يفتى بدفع النقصان والخسران الذي لحقه به فيما بينه وبين الله كذا في المبسوط
والله اعلم **باب الامر**

ملحقه ومن هذا الاصل اي من القسم الذي يحرم نسائه وهو الخاص ذكر الشيخ رحمه الله

اي بحث الخاص باب الامر كالي

واول الباب لعطف ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام وتخلل ذكر الاصل ذكر لفظ
هذا او هو للاشارة الى القريب وكذا اذا ذكر قبيل باب النهي وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح الاولى
ان هذا يختص بالبصر فالاشارة اليه باللفظ ذلك وهذا اسوا الادب من حيث لا يعني بالبصر لنسبة المحسوس العام
ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اسبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما تقال ذلك
الامر البدل فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن قول
الامر وهو مما لا يحس بالبصر وهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائي وابن حفص وابو عبيدة
رحمهم الله ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب واعلم ان عادة القوم اصلحهم في تعريف
الامر الذي هو معنى القول وهذا لم يذكر الشارح رحمه الله تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة فقيل هو القول
المقتضي طاعة المامور باتيان المامور به وفيه تعريف الامر بالمامور والمامور به المتوقف معرفتهما على
معرفة الامر لاشتقاقهما منه وبالطاعة المتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة
الامر وعلى التقدير يلزم الدور وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه
على التهديد والتعجيز ونحوهما وقيل هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم
على اطراده واطراد ما قبله ايضا في صيغة الامر لو صدرت من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والسماع
لا يسمى امرا وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب قائلها
الى الحمق وسوء الادب وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الفعل
عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختاره بعض المتاخرين لان الامر ايضا فعل غير كف
على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما تقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء
والصيغة سميت به مجازا وبقوله فعل غير كف احترز عن النهي وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس
والدعاء كما ذكرنا وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فكون قوله
افعل ولا تفعل عبارتان عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي لكن لا تعرفهما العقلا وانما تعرفون قوله
افعل حقيقة الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي **قوله** فان المراد القائم فان اشار الى تعليل
كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص المراد بالامر اي الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المعنى لا
موجب له الا الوجوب مختص بصيغة لازمة اي لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا
وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا لما سيشير اليه ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى
مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من
الجانبين كما في الالفاظ المتباينة قال الشارح رحمه الله بالتعرض للجانبين اشار الى انه من القسم الاخير والغرض
من تعرض جانب اللفظ وهو قوله لصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه بيان خصوص اللفظ
ولا يلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكر ليستقيم التعليل ومن التعرض لجانب المعنى وهو قوله
المراد بالامر يختص هو للاشارة الى ان الخلاف الذي يذكر بعده في خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ
فانهم لم يختلفوا في ان صيغة افعل خاصة في الوجوب ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما
يستفاد منها ولهذا اقدم ذلك لانه هو المقصود الكلي من هذا الباب لا بيان كونه من الخاص في هذا هو

هو الغرض من العدول عن لفظ المخصوصة الى لفظ اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لا
يوجد بدونها وكانت هذه اللفظة ادل على المقصود وتحمل الشارح رحمه الله فعل الامرين كالمكان باعتبار
اختصاص المعنى بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر
اللفظ فعلى هذا كان قوله لازمة تاكيدا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص بالصيغة واعلم ان
المعنى قوله واتفقوا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصار بالاتفاق بين
ان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب لكن الاختلاف في ان الفعل هل
يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب بعد ما لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب
وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب وهذا معنى قول الشارح رحمه الله وحاصل ذلك اي
حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي صلى الله عليه وسلم عندهم اي عند ذلك البعض الذي دل
عليه قوله من الناس موجبة كالامر اي كالامر المتفق عليه وهو صيغة افعل وصورة المسالة انه
اذا نقل الناقل من افعاله صلى الله عليه وسلم التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل
والشرب ولا من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل
مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان
لقوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب
علينا اتباعه في ذلك ام لا فعند مالك رحمه الله في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن سريج وابي
سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي رحمه الله يصح اطلاق الامر
عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة
ولا يجب الاتباع واما اذا كان بيانا لمجمل يجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الاخر بالاجماع
ثم اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة وبين الفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك
لفظ العين بين مسمياته وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان
والفرس والكامل فان الايجاب مع حقيقة الامر مثلا بين كل واحد سوى الاحمر وبنى ما سواه
فمنهم من اختار الايجاب على الصيغة استيفاء الاشتراك في لفظ الامر ومن سوغه بعد الصيغة سوغ
الاشتراك فلهذا تعرض الدليل بان نفي الاشتراك واثباته وبان نفي الوجوب عن غير الصيغة واثباته
واحتجهم واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول وقوله عز ذكره وامرهم شورى بينهم اي فعلهم
وقوله جل ثناؤه وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اتعجبين من
امر الله اي صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الآيات على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة وهذا هو
المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وقد ذكر الشارح رحمه الله وجها آخر ايضا وقوله ولو لم يكن
الامراء معنى الامر وهو الطلب والايجاب مستفادا بالفعل اي حاصلا به ومفهوما منه لما سمي الفعل
بالامر اي لما اطلق عليه لفظ الامر لانه اذ ذاك يصير لغوا من الكلام واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد
منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة ولا معنى لان معنى الامر

الطلب ومعنى الفعل يختص الشيء ولا اتصال بينهما بوجه بل انه يطلق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة
في الفعل ثبت كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر ولئن سلمنا جواز الاطلاق فيطلق
المجاز فالحمل على الحقيقة اولى لانه الاصل وبانه ومنها ما روي انه صلى الله عليه وسلم شغل عن
اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فان امره مخصوص فجعل المتابعة لانه ثبت بالتنصيص
ان فعله موجب وان لم يكن موجبا بالذات كما ثبت بالتنصيص في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان لم يصلح ان يكون موجبا بالذات لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ
الواحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العرب يجمع الخشب على
عيدان ويجمع اللهو على الهاء وقد يجمع الامر بمعنى الفعل على امور ويجمع القول على اوامر فيكون الامر
حقيقة فيهما واجيب من جهة الاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشترك في معنى عام
كالشيء والشان فيجعل اللفظ المطلق عليهما ويكون من قبيل المشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي
والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل والجواب التحقيق نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان
مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لتساوي المشترك اللفظي
على السواء ويتبادر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا
للاشتراك ونفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوي لما فهم منه احدهما
عند الاطلاق لان مسماه حينئذ اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان
على الانسان هذا هو المشهور والمذكور في عامة الكتب وهو معترض بنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء
الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن الشارح رحمه الله تعرض بما ذكر من الدليل لنفي الايجاب عن
الصيغة على عكس ما ذكره في اول الباب وقال واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات
انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة وكانه يذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات ان كان
لا ينقاد له اللفظ والمراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعني الموضوع للدلالة على المعاني التي يقصد المتكلم
افهامها الى السامع والمراد ان سبحانه في العبارات لا غير ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني اي لا
يجوز عقلا ان يوضع بلا لفظ فيحتاج في الدلالة عليه الى ان المهملات اكثر من المستعملات وكذا في
المترادفات كثرة فاما وقوع المشترك في اللغة فليس من قبيل قصور العبارات الا ترى ان لكل معنى من المشترك
اسما على حدة انضم الى المشترك فصار مترادفين وكانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال قد سلمنا ان
العبارات هي الموضوعة للدلالة على المعاني لكن العبارات قاصرة عنها لانها متناهية لتركيبها من حروف متناهية
والمعاني غير متناهية فلا بد من ان يكون بعض المعاني لا دالة عليها الفاظ ضرورة فقال ليس كذلك لان المهملات
اكثر من المستعملات ولا معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولانا لا نسلم ان المعاني التي تتعقلها الذهن واحتج
الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن لا متناهي والحاصل ان المعاني المقصودة واذا ثبت ان
الوضع للدلالة على المعاني المقصودة مخصوص على العبارات وانها لا تقصر عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على
معنى الامر ولا يستفاد منه ذلك اصلا لانه لو استفيد منه لم يثبت القصور في العبارات وقد تم الاستدلال

ولكن الشارح رحمه الله ادرج دليلا اخر للتوضيح وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال
والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب فالواو هذا على مذهب الفقهاء
فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه السين او سوف صار للاستقبال وقد يعرف ذلك في
شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله ولكن لا حاجة الى هذا التاويل هنا لانه بيان خصوص المعنى لا في
بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه لخصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال
وسيضرب بالاستقبال واذا ثبت انه مختصة بعبارات ان معنى الماضي مختص بالصيغة الموضوعة له وكذا معنى
الحال والاستقبال نفيا للترادف الذي هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب والايجاب
مختصا بالعبارات الموضوعة له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وسوق اكثر
الاحكام له فهو بالاختصاص بصيغة اولى الا ترى انه لو لم يختص بالصيغة ثبت بالفعل كما ثبت بالصيغة
لزم منه الاشتراك في لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل ويحتمل ان
يكون كلمة انما للتاكيد لا للحصر ولهذا لم يذكره بعض الشراح ويكون الكل دليلا واحدا وتقريره ان العبارات
وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات
فيكون للمعنى الذي هو الامر صيغة موضوعة له لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة
موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان
يكون معنى الامر مختصا بالعبارات الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل
قوله واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيه واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارات موضوعة في اصل
اللغة وهي صيغة افعل مثلا كان حقيقة في هذا المعنى لانه يكون لازم له والضمير في يكون عائدا
الى اصل الموضوع وانما قال لازمه دون لازمها لان اصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانث
على تاويل الصيغة واذا كانت الصيغة التي هي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فثبت
ثبوته بالفعل مزدوج قوله لا بد لنا بل اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل
الوضع الا ان يقوم دليل على انه قد يستعمل بغير الصيغة كما يستعمل بها فحينئذ يمنع اللزوم ويثبت
بدون الصيغة على خلاف الاصل ثم تعرض الشارح رحمه الله لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم
لنفي الايجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال الا ترى الى اخره وهو ظاهر قال المصنف رحمه الله
في شرح التقويم الفعل لا يصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل يحقق الوجود
وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ذلك لا يدل على طلب
الوجود اصلا لا يدل عليه وان كنا الا انه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله وقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهي ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه
قال خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رايناك
خلعت فخلعنا فقال ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا فخلعتهما بذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح
... وفي رواية ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع
نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم

[...]ا وأتاك الغيث فعليك بقال ان جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني ان فيهما قذرًا اذا جاء أحدكم المسجد
[...]نظر فان رأى في نعليه قذرًا فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح وما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل
[...]ل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وأيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني في انكار النبي
[...]ه عليه وسلم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب ولو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى
[...]كان امرهم بذلك وامتثلوا له قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله كيف صار اتباعهم
[...] دليله فلم يجز لهم في البعض دليله بقوله صلى الله عليه وسلم يطعمني ربي ويسقيني يحتمل ان يكون ذلك
[...]ه الطعام والشراب كاسب ذلك ... والحاظرين الكرامة ونحو ان يكون ذلك كما انه عما
يستوي به الزوج من القربة والنساء هل ولا انس ... وطاعته وغير ذلك قال بعضهم وذكرك للتشوق
حين سواف وكل شراب دون كسراب قوله ولا نسلم تسميته مجازا جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد فقال انا لا نسلم تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل بسبب الامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا
لاسم السبب على المسبب وفي الحاشية شبهة الداعي الذي يدعو الى الفعل من يتولاه بامر يامر به فعل لامر
سمية للمفعول به بالمصدر كما في قيل مامور به كما قيل شان وهو مصدر شأنت اي قصدت سمي به المشأون
اي المطلوب في اساس يسمى الامة رحمه الله ايضا على انه يحتمل ان المراد من الامر في الآية المذكورة القول
بدليل قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به
وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اي بذي
رشد بل هو غي وضلال وقيل برشيد قوله والنبي صلى الله عليه وسلم دعا الى الموافقة بلفظ الامر
جواب عن تمسكهم بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي في المتابعة انما وجبت بقوله صلوا لا بالفعل
ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتيج الى قوله صلى الله عليه وسلم صلوا بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى امر آخر يوجب الامتثال ذا قال الغزالي جوابه وجواب امثاله
ان قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وهذا وضوئي ووضوء الانبيا
من قبلي بيان من النبي صلى الله عليه وسلم ان شرعه وشرعهم فيه سوا فيفهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد
حكاية الفعل واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع
امر بمعنى الشان والصيغة لا بمعنى الفعل والعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في القواطع
واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو من فواعل في الثلاثي جمع فاعل
اسما ككواهل او فاعلة اسما وصفة ككواسب ضوارب فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل
اوامر جمع امر بعد ما كان صيغة افعل صارت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على نواهي بعد التاويل
ولهذا الحال قالوا ناهية نهي واما قولهم هو مواطي اي مشترك معنوي فقد بيناه في ذلك
يؤدي الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك امر عام قد يوجد في كل مشترك وكل مجاز
وحقيقة وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصار اليه اذا
ادى اليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز هاهنا كما ذكرنا والله اعلم قوله ومن ذلك
ومن الخاص

باب موجب الامر

اي حكم الامر الثابت المتقدم هو بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك المراد بدونها
وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة لكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا وهذا الباب بيان المراد
انه متعدد ام واحد متعين ام مبهم قوله واذا ثبت خصوص الصيغة اي لزومها للمعتبر واختصاصها
به بخصوص المراد اي انفراده بمعنى وتعينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينا في
ان الصيغة المخصوصة لا يوجد لها لزم الاشتراك او الاجمال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا
الغرض من وضع الالفاظ الافهام بلا نافع والاشتراك والاجمال يخلان به الا ان الاشتراك والاجمال
وقعا لعوارض قد ذكرناها وسنذكرها ايضا ان شاء الله تعالى فان قيل انه بيان خصوص اللفظ
وهذا باب الخاص فمع لكنه الا ذكر في هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام
العام اللفظي قلنا لا يتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تعينه لانه قال في تحديد الخاص
لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلا بد في التعريف من بيان خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعلنا
من قسم الخاص قوله اعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجها للوجوب كقوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا او للارشاد الى الاوثق
كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد
للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله
تعالى فكلوا مما ... رزقكم الله وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا
مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون
وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا
وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ... كقوله تعالى قل تمتعوا وان كان
تعملون ... وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين
وللنهي كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتكذيب كقوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضي الله عنهما
كل مما يليك وهو قريب من الندب ... وللدعا كقولك اللهم اغفر لي ... فنقول هل
اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان مثل التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير
مستفاد من مجرد الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كالعين
ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول
اشار الشيخ رحمه الله حيث جعل التوقيف من مواجبه وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب
المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هو مشترك بين الايجاب والندب
لفظا وهو منقول عن الشافعي رحمه الله وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب الشامل لهما وهو
ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري رحمه الله في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي

قوله وآه جميعًا ومن تبعهم لا نزاع انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معًا بالاشتراك فعلى قوله يجعل الحكم له اصلا بدون القرينة بل التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه يحتمل لازدحام المعاني فيه المجمل التوقف لا ان التوقف عند البعض في تعيين الموجب وعند البعض في نفسه وقال مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا نعتقد فيه ندبا ولا ايجابا بطريق التعيين بل نعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب او الندب فهو حق لكن نأتي بالفعل لا محالة احتياطا اذ لو اراد به الايجاب يحصل الخروج عن العهدة وان اراد الندب يحصل الثواب فهذا اشارة الى مذهب الواقفية فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمهم الله

قوله واحتج اي الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معاني مختلفة فيما ذكر في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي ولا اصالة في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هو من ايهام لا احتمال عندهم فلا يعلم بها الا بدليل اذ لا ترجيح لاحد المعاني على سائرها الا بدليل الوجوب او الندب والاباحة والارشاد والتسوية والتعجيز والاكرام والتوبيخ والتهديد والعرف في الجميع في التقريع لا يكون المأمور به على اتيان المأمور به وهذا الحق فيه اي افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فانه امر المغرب والمراد منه التعجيز اي الاتيان بالسورة او الشيء من الغير ليس بموجود ومقدور اصلا وفي التوبيخ يكون المأمور به قادرا على اتيان المأمور به كقوله تعالى حسبنا فليعلموا ما تكلفوا عملوا ما شئتم فان المأمور قادر على الكفر والايمان جميعا الا ان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهي بمنزلة لا تفعل هذا فانك ان فعلته ستلحقك عقوبته وهذا يلحقه فانك تستحق العقاب ثم قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم اي استخف واستزل وهيّج من استطعت منهم على المعاصي بوسوستك ودعائك الى الشر من قبل التهديد لا من قبل التقريع الذي ذكره الشيخ كذا في الكشاف والمطلع وغيرهما لان المعاني وعامة التفاسير والتقويم والاصول سمى الله به والاصول الى الشر وغيرها الا يرى ان اللعين على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فلا يكون هذا من باب التقريع ولا حاجة الى ذكر التقريع ههنا وان ذكره بعض الكتب لانه بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية لا الاصلية فلا حاجة الى ذكره وما ذكرناه هو المتمسك لهم فمن قال بالاشتراك ثم انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل ان شئت فعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لا فعل يعني عن قيام او قعود او صلاة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة على الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما اننا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قوله افعل والنهي لا تفعل وانهما

ان قوله افعل تدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله اكتب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فيثبت الاشتراك بين الندب والوجوب وبين قال مشترك بالاشتراك المعنوي فان جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب ولهن جعلًا للاشتراك والمجاز انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وبما ورد من التهديد في تركها الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في حال شدة الخوف والمرض الى غير ذلك وامثاله الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله والذين يكنزون الذهب والفضة الآية وامثاله الصوم فقوله كتب عليكم الصيام وقوله فعدة من ايام اخر وايجاب تدارك على الحائض وكذلك الربا والسرقة وغيرهما من المحرمات فيه من تهديدات ودلالات تواردت على طول النبوة لا تحصى

قوله ولعامة العلماء الذين قالوا بان للامر موجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص تصاريف الفعل وهو اولى من ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في الصيغة فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل وكما ان العبارات لا تقصر عن المعاني حتى كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الى ان يدل على ما ساء في الباطن المتقدم فكذلك العبارات تختص بالمعاني اي كل عبارة يجب في اصل الوضع ان يكون المراد بالمراد الحسن ولا يثبت الاشتراك اي في العبارة الا بعارض اما من الواضع من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك كل معلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع فان كانت الالفاظ اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه الاول او كان الواضع متعددا او قد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام او الاشتراك لنقصه ونحو ذلك فكذلك صيغة الامر لا بد ان تكون مختصة بمعنى خاص في اصل الوضع والكلام في معنى اسباب الحقيقة اختصاص الصيغة بالمعنى ثم الاشتراك يثبت بعارض من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص كسائر يعني الجمع مثال سائر الناس اي جميعهم كذا في الصحاح او يعني البقية وهو الاصح وقد ذكر في الفائق انه اسم فاعل من سأر اذا بقي من السؤر وهذا مما تغلط فيه الخاصة فيضعونه موضع الجميع والمصدر يعني الفاعل والتشبيه متعلق بقوله بمعنى خاص اي صيغة الامر بمعنى خاص في الاشتراك والتغير فيها عارض الوضع كما في الانواع لجميع الالفاظ الخاصة او باقيها فانها لمعاني خاصة ولا يثبت الاشتراك والعموم فيها الا بدليل منفصل كما قلنا ونحو ان يكون معناه كسائر الالفاظ التي يحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة الى السبب كقولك وقت الظهر والتسمية متعلقا بقوله فثبت من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الائمة رحمه الله تعالى فلا بد من ان تكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض فيصير له دليل الخصوص في العام على انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك العموي الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعمال بين المعنى الحقيقي والمجازي فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعد خصوص اللفظ معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير موضوع له اصلي واريد به هذا المعنى ولهذا لا ينافي هذا الاشتراك العموم

لا امى اك بخلاف الاشتراك الحقيقي
لان تمام الدليل الذي يسمونه قرينة لازم له يدل على المراد
وانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة وهذا اخل بالفهم الا ترى انك
اذا قلت رايت يدا افهم منه الهيكل المخصوص لا عمرو واذا قلت رايت اسوا الذي يفهم منه مرادا
السامع له عمرو فاذا قلت رايت عينا فلا يفهم منه شيء معين ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال الامر
في المعاني المختلفة انه مشترك حتى يبطل الحال بان الاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ رحمه الله على
انه خاص باب الاصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عن تمسكوا به فقال بعد ما ثبت خصوص
الصيغة بما ذكرنا من الدليل والدليل اما ... الاشتراك الصوري اي المجاز بالدليل المغير
وهو القرينة ... اللفظ الخاص ينصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت الاستعمال الذي ...
لم يعارض الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص ولكامل ...
لا استعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز وحمله على المجاز اولى لانه لا اخل بالفهم **قوله** واما الدين
قالوا انما للاباحة قالوا ... لازم لكن المشايخ رحمهم الله ... كثيرا الشيخ ... كان
المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الدين ... قالوا انما
كونه امرا الذي ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة **وقيل** هو احتراز عن السؤال والدعاء
والتوبيخ ... الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على الحقيقة بالاتفاق ...
لانه ... لان كل ... ثبت ... اللفظ لانه
ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن في السهو ... قالوا الامر لطلب وجود المامور به ... وجوده ...
فدل ... على ... طريق الاقتضاء ... الاباحة ... واما ... فقالوا الاكثر ... يكون
موجبا للاباحة لان الامر لطلب الفعل ولابد ... ان يكون جانب ... الفعل راجحا على جانب الترك ...
للاباحة ... ذلك الى ... فيهما سواء وبما لم يكن ... الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب ... ادنى
للسعد به ولا ... لان معنى الطلب ... فلا معنى ... تعدد ... مزدوره ... **قال** الشيخ رحمه الله لا
يحصل الترجيح بالندب ... كون الفعل احسن من الترك ... قال الشيخ رحمه الله لا
ان هذا اي القول بالندب مع ... بالحكم ... دون القول ... لان دليل القادحين
قوله لانه الضمير للشان ... الامر موضوع
... القول ... فلا حاجة الى ... الكامل ... المعنى ... الناقص ...
لمعناه المخصوص ... الفعل ... الكامل ... على ...
دون ... بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب ... ترتب على تركه ... الثواب على فعله ...
الفعل مطلوب ... الطلب ... وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل
... المامور ... الندب ... الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه
... المطلوب ... كان ... الطلب ... الوجوب ... القول ...
... الى وجود المطلوب ... كمال الطلب ... الامر ... الطاعة ...
لا قصور في دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة ... الامر ...
... وكان قوله لا قصور في دلالة الصيغة احترازا عن صيغة ... بما يمنع صرفها الى الايجاب
لالزام ... الصيغة عبارة عن عدم
... المتكلم كقوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير ...

دلالتها على موضوعها وهو الايجاب **وقوله** ولا في ولاية المتكلم احترازا عما اذا اقترن بالمتكلم ما
يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس **قال** ... لا بمطلق
فكان المراد به حاجا ... لان الاصل في ... الكمال والنقصان تعارض ... يكون بالوجوب
او الوجوب بحمله على الوجوب وكان الوجوب ... الوجوب ... الى الاجر السابق ...
للاباحة او الندب ... النقصان ... والكمال ... وهذا ... ولا ... للساد ...
الله عليه وسلم ... امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا ... الامر الى مشيتنا وهو
دليل الندب ... **قلنا** انه رد ... الى استطاعتنا ... ما استطعتم ... وانكر ...
دليل ... الى الاستطاعة من ... المعدود ... كان ... الجبر ... احتجاج
على ... لانه لا ... من ابطال ... هذا القول **قال** ... العلماء ...
... الفقهاء ... سوى الواقفية و**الاجماع** اي دلالته ... اجماع في
صورة ... ولكن يلزم منه ... الحكم في هذه الصورة **قوله** انما قولنا لشيء اذا اردناه ... قولنا ...
وان نقول ... وكن فيكون ... اذا اردنا ... فليس لا
... لا يمتنع عليه وان ... عند
ارادته غير موقوف ... عند امر الامر المطاع اذا ورد على المامور المطيع الممتثل ولا قول
ثم والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذي هو من ...
المقدورات كذا في الكشاف ... واعلم بان اهل السنة ...
... وجود ... الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية
وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده ... قدرته على ذلك ...
... لو كان ... الكلمة ... كلام ...
الدلالة على التكوين ... الكلمة ... التكلم ... منهم الشيء ...
... العالم ... الاشعري ومن تابعه من متكلمي
اهل الحديث ... الكلمة ... لا ان كانت من صوت وحرف
... الكلام ... تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التاويلات ... غير موضع وهذا لانهم لما قالوا
بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكوين ... بالامر ... لما كان التكوين صفة
الله ازلية ... الوجود به فلا حاجة الى تعليقه بالامر ... سرعة ...
وذكر في التيسير ... قوله تعالى ... كن فيكون انه تعالى لم يرد به ... كلمة
كن ... الخطاب لانه ... خطابا ... المعدوم ... خطابا
... ان يكون خطابا بالمعدوم لانه ... وجاز ان يكون ... خطابا
للموجود لانه قد كان ... كن وهو كائن ... اذا ... وكان ...
هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله ... هذا الكتاب ... المراد ... حقيقة التكلم بهذه الكلمة
لانه ... والتكوين موافقا للمذهب الاشعرية ... مخالفا ... اهل السنة ... التمسك ...

في اساق المطلوب على هذا القول اظهر وعن هذا اختار للتمسك هذه الاية من بين سائر الاى
التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدا
والخبر بخلاف سائر الايات فقال وهو اعتمادنا اي معتمد الايجاد عندنا واراد بقوله عندنا نفسه
وامثاله دون السلف المتقدمين على ان الضمير للشان و الظرف خبرا لمبتدا مرفوع المحل ابتدا
اي بالنص ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اي الامر مذكور عند وجود الاشيا بهذه الكلمة التي
هي وحرا الكاف لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر والظرف وهو قوله
على الحقيقة منصوب المحل على الحال في الضمير بها والتكلم هو العامل فيها اي اريد بالنص
التكلم بهذه الكلمة حقيقة وقوله لا مجاز او نقل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل وقوله لا
مجاز ونقل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به ذكر الكاف والنون
الحلال تعادم في سبيل التكلم امر موجود عند وجود الاشيا ام لا لا و وصف التكلم انه موجود
بطريق الحقيقة هو موجود بطريق المجاز و مجازا بالنصب سبع ان يكون للعلات الوصف لا
الاصل وقوله من غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون ان الله تعالى يصير متكلما بخلق الحروف
والاصوات في ذاته وهذا يؤدي الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين و تشبيه ذاته بذواتهم اذ
يلزم منه ان يكون ذاته محلا للحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقوله ولا
تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل وانما
صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي الى التعطيل في قدم سرهم
ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو
لم يكن الوجود منصوصا امر الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود ثمرة للايجاد اي
لا مراد الايجاد لان الامر على هذا القول وذلك لان الفا مثل هذه الصورة لبيان انه تبع
للاول بانه كما يقال اطعمته فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجوب منفادا للامر لكان
قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فارويته وهذا لا يكون خصوصا من الحكيم
الذي لا يعبثه وذكر في بعض الشروح فصل ان مذهب الشيخ رحمه الله غير مذهب الاشعرية فان عندهم
وجود الاشيا بخطاب كن لا غير كان عند اهل السنة بالايجاد لا غير ومذهب الشيخ رحمه الله
انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما
يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجرا السنة ان لا يوجد ولد بلا
اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى صلوات الله عليه كذلك وجد قال جعل اجرى سنته في
الايجاد بعبارة الامر يعني لكن يستقيم ان يكون ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب
الشارح وهذا الضمير المستكن في استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل
... معناه ولو لم يكن الوجوب معروفا بالامر لما
... على حقيقته لا عبارة عن الاخبار وقال ...
... ولو لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان ...
الى الايجاد في تكوين الاشياء ...

العباد اذ كان لو انتفى ذلك فاما اذا لم يكن له اثر ولا يتصل بالتكوين قال فاذا حصل الوجود
بالايجاد فما فائدة هذا الامر قلنا اظهار العظمة والقدرة كما ان الله تعالى يبعث من في القبور بعد نفخ
الصور لاظهار العظمة اذ تعالى قادر على البعث بدون النفخ والدلائل العقلية على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص
القاطعة على ان بهذا الامر يجب القول بموجبهما من غير اشتغال بطلب المعنى كما ان في الايات
المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال بالتاويل قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى
هذا الكلام ما ذكره هذا الشارح فلا كلام من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا يتعلق
اصلا بل هو علامة تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث ملكوته كما هو قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع
وعين المعاني فان كان الاول فلا كلام في ان يكون كلاما ما علة واصلا للوجود وذلك لا يجوز لانه
يؤدي الى انكار صفة الايجاد التي هي الحجة في اثبات موجبه وذلك دلالة النقصان تعالى صفاته عن
ذلك وللعلة لا تلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد
ولم يلزم منه نقصان صفة الايجاد لان الارادة من اسبابه او من شرائطه ولا تاثير لها في الوجود وكلامنا
فيما هو موثر فيه الا ترى انه لا يبطل الوجود بين الايجاد والامر على هذا المذهب فكان الامر
مثل العلة لا مثل الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون
كل واحد علة للوجود وبوصف معلول واحد بعلتين محال وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك
بهذا النص على المدعي لان الوجود لما تعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود موجبا للامر
ولهذا لا يكفيه ان يستدل به على ان الامر للوجوب مثل ان الاولى ان يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لا
بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعرية لصحة تمسكه بهذه الاية ويؤيده ما ذكره شمس الائمة رحمه الله
ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فاستدل به على ان
كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه يستحيل على المحدثات ... فالتمسك ...
ازل لان كلام الله الاول قالوا ان الله تعالى احوانه طول المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا
لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الى الثاني والثالث الى ما لا نهاية وقد استدل الشيخ رحمه الله ايضا في
بعض الاية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال كن صيغة الامر
والمراد من الايجاد كني بالامر عن الايجاد والكناية لا تصح الا لمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا
بطريق السببية وسواء ان يكون الامر للايجاب ثم الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا
الى الامر بواسطة الوجوب والعرض منه ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجوب ثم يدل الى
الوجوب لما ذكر والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب
للمسبب فان قيل على ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله في هذا الكتاب يلزم منه الامر بالمعدوم وذلك لا يصح
لعدم شرطه وهو العلم الا ترى ان الصبي والمجنون ليسا بمامورين لعدم العلم والمعدوم اسوء حالا
منهما قلنا هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف على العلم بل يتوقف على الامكان الا ترى ان امر التكليف
الذي من شرطه الوجود والعلم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد يصير مامورا
ومكلفا بالامر الازلي القائم بذات الله تعالى او بامر النبي عليه السلام على ما ان وجد هذا الشخص لانه

ان يكون

كما مأمورين بما أمر صلى الله عليه وسلم وإن كنا معدومين حينئذ ومن أنكره فهو معاند فكذلك يصح أمر
المكلفين على تقدير وجودهم لتصور كونه عليه إلى هذا الشرط عند المعاني واحتج عنه أيضا بأن الأمر المزم
إنما لا يصح إذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به أعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح وهل يسمى الأمر
للمعدوم في الأزل أمرا وخطابا الحق أنه يسمى أمرا لأن الأمر هو الطلب وهو موجود في الأزل ولا يسمى
خطابا عرفا فإنه يصح أن نقول أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا **قوله**
تعالى ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره أي بإرادته كما يقال الفرا أن يقوم
فالمتنع أي بمنبع يكما المتناع للحكم بالأمر بأن أمرهما الله تعالى كما يكونا قيام وقيل
بإقامته وتدبيره وسمي كلام الشيخ رحمه الله يدل على أن القيام عبارة عن الوجود عنده لأن كان الأمر
على حقيقته كما اختاره ههنا ما تمسك ظاهر وما ذكر في الكتاب ومقصوده على الوجود والحاصل فيه
إذ هي مصدر والمقصود حق الوجود معقود أو أمكانه على الأول فهو ما ذكره رحمه الله في شرح التقويم
إنه تعالى كني بالأمر عن إيجاد السموات والأرض فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق إلا أن يجعل الأمر حقيقة
في محل المأمور على الإيجاد يحصل الوجود مصدره الأمر سببا للوجود ومصدر الكتاب نظر إلى سببه
وقد تقدم ما **قوله** تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره تعالى قالوا خالفه إلى كذا إذا قصده وأنت معرض عنه
وخالفه عنه إذا أعرض عنه وأنت قاصده ولقيه كالجواب صادرا عن الماء فتبينه عند جيئه ولقول خالفه
إلى الماء يريد أنه قد ذهب إليه واردا أو أنا ذاهب عنه صادرا ومنه قوله تعالى وما أريد أن أخالفكم
إلى ما أنهاكم عنه يعني أن أسبقكم إلى شهواتكم التي نهيتكم عنها لأستبد دونكم ومن الناس من قال عن
ذكر للتعدية الذين يخالفون عن أمره أي الذين يخالفون المؤمنين عن أمره أي يعرضون وهم المنافقون
والمخالف لا بد له من مخالف فلا ينبغي أن يذكر المخالف عنه إذ العرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير
والضمير لله سبحانه وتعالى أو للرسول صلى الله عليه وسلم وهو الأظهر لأنه متصل بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول
بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو فيمن هو عمرهم لطاعة أمره وثبوته ما ذكر المسيح
أن معناه لا تجعلوا أمره إياكم ودعاءه لكم إلى شيء كما يكون في بعضكم لبعض إذ كان أمره فرضا لازما قال
قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم وعلى هذا يكون المصدر مضافا إلى الفاعل أن تصيبهم
فتنة محنة في الدنيا أو يصيبهم عذاب أليم في الآخرة ووجه التمسك أن الله تعالى الحذر والوعيد مخالف
أمر النبي صلى الله عليه وسلم مطلقا ومخالفة أمره هو ترك ما أمره إذ المخالفة ضد الموافقة وهو الإتيان
بما أمره فتكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة أمره حراما مطلقا لما الحذر والوعيد به
وإذا كان مخالفة أمره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما تكون الإتيان بالمأمور به واجبا ضرورة
وإذا كان الإتيان بما أمر به الرسول واجبا كان الإتيان بما أمر الله به كذلك بالطريق الأولى
كذا في الميزان وغيره وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع أجوبتها ضعيفة أعرض ذكرها احترازا
عن الإطناب **قوله** وكذلك دلالة الإجماع أي الإجماع في موضع النزاع يدل على أن
المطلوب ههنا وهو أن العقلاء أجمعوا على أن من أراد أن يطلب فعلا من غيره لا يذكر لطلبه
موضوعا للإظهار مقصوده سوى صيغة الأمر فهذا الإجماع يدل على أن المطلوب من الأمر

من وجود الفعل وأنه موضوع له ولأنه لم يستعمل لطلب الفعل من المأمور سوى هذه الصيغة فهو أمر
المراد بدلالة الإجماع والدلالة لا تعقل على الصحيح إذ لم يوجد صريح مخالفة من نسب إليه المدعي ونظيره
إنما استعماله في سور الكلام ولأنه لا إجماع فإن الإجماع المنعقد على وجوب غسل الأعضاء الأربع في الكلام
يدل على إثباته سوره أو أن لا تلائي المادون الأنا أحيانا لا تحتمل له إلا أمر أولى ولا يعاقب
مسلم أنهم لم يكونوا إيقاع الطلب إلا بها وهذا المقصود سوى الأمر لأن قولهم أوجب عليك كذا أو ألزمتك
أو أطلب منك وأشباهها تدل على إيجاب الأمر أي إن الله صلى الله عليه وسلم لو قال أوجبت عليكم كذا أو
ألزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا لأن وجوب الفعل بالإيجاب لا بما تعلق لأنه لا أمانة فكونه
على المطلوب من صيغة الأمر حقيقة لأنه إخبار عن الإيجاب والطلب إنشاء وكلامنا فيه وهذا يجري في
التصديق والتكذيب ولا مدخل فيها للإنشاء فلا يراد به الإنشاء وتصير كناية عن الأمر بحسب سوى
بالإلزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه أوجب عليك كذا لأني أمرتك به كسائر العبارات من أسامي
الأفعال مثل رويد وهيهات وحي وبله وأخواتها من الحروف مثل وعلى وإلى اللام لكلمة حرف الشرط في قولك إن فعلت كذا
تعدي حر وكعدم إمكان أحد من الآمرين على حقيقته مثل الإخبار عن الأمور القائمة بصيغة الماضي كقوله
تعالى وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وقول الذين كفروا ونسي
الذين اتقوا أعتق هاء الملح للعقبي وكونه نائبا لا يتأتى كما هو معروف وكذلك الأمر أي كما أن معنى
المضي بالتمام لا يلزم فكذلك صيغة الأمر الصيغة المضارع لا يلزم إلا الدليل واحتمال أن يكون المضارع
للاستقبال لا يخرج عن موضوعه وقولنا الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعضهم بعكسها فإنهم قالوا إنه
قول الرجل كل مملوك أملكه فهو حر أنه يتناول ما هو في ملكه في الحال ولا يتناول ما يملكه على ما عرف
في شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقا لازما بالأمر أصل الوضع
لتعيد الأمر فالإلزام **قوله** لا أي متصل بقوله حقا لازما أو هو توضيح لما سبق من الدلائل لأن جميعها
يدل على أن موجب الأمر هو الوجوب إلا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فإنه يدل على أن موجبه الوجوب
فاستوضح ذلك بقوله ألا ترى أن الأمر يتعدى إلى آخره فإن قيل لا نسلم أن يكون الائتمار أي الإمساك
لازما للأمر لأنه إن أريد به اللازم اللغوي فالائتمار ليس كذلك لأنه متعد يقال ائتمر زيد عمرا واللازم
اسم للأمر لازما للزوم هو على الفاعل وعدم تعديه إلى الغير وإن أريد به اللازم الحقيقي الذي يمنع الملزوم بانتفائه
فالائتمار ليس كذلك أيضا إلا الأمر يتحقق بدون الإمساك إلا ترى أن الأمر قد تحقق من الله للكفار وبالأمر
بدون الائتمار منهم وبهذا يصح أن يقال أمرته فلم يأتمر ولا يصح أن يقال كسرته فلم ينكسر قلنا إنا لا نسلم
أن الائتمار متعد في ذاته ولكن هو متعد إلى مفعول واحد ويكون لازما بالنسبة إلى ما هو متعد إلى مفعولين
للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه إلى المفعول الآخر فيصح أن يكون لازما لما هو متعد
إلى مفعولين كما قال علمته القرآن فتعلم وأطعمته الطعام فطعم وكسوته الثوب فاكتساه والأمر متعد
إلى مفعولين إلى أحدهما بنفسه وإلى الآخر بالباء يقال أمرت زيدا بكذا فيصح أن يكون الائتمار لازما له
وأما قوله الائتمار ليس بلازم له لتحقق الأمر بدونه فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب فهو أن الائتمار
لازم للأمر في الأصل لما ذكرنا أن المقصود منه حصول الفعل كما أن العرض من الكسر والانكسار

دكر ابن الحاجب في شرح المفصل ... في المضارع أنه للحال المستقبل هذا هو المذهب المشهور ومنهم من ذهب بعضهم أنه ظاهر في الحال مجاز في الاستقبال ومنهم من عكس ... الاشتراك لأنه يطلق عليهما إطلاقا واحدا فكان المشترك يوجد القول كسائر المشتركات

واحكام الشرع وذلك باطل **قوله** الا ترى انا لم ندع انه محكم اي يحتمل التكرار احتمال صيغة الامر
عمّا وضع له من الوجوب حتى لم يقل انه محكم ولكنا انكرنا سقوط المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه
في اول باب الخصوص **قوله** واذا اريد بالامر الاباحة او الندب الى اخر قوله وهذا اصح قال الشيخ رحمه الله
بين الاباحة والندب وبين الايجاب منافاة على نمط واحد وهو ان في كل واحد منهما معنى اختلف
القايلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور
الفقهاء رحمهم الله الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي
وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قال ابو اليسر رحمه الله قال الامام
واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور
اصحاب الحديث رحمهم الله الى انه حقيقة فيه قال الشيخ رحمه الله وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان
الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به
الندب فقد اريد بعض ما اشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما
لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه وكذا من
شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه
قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية حتى يجوز نفيه من الحقيقة
لا بعض الشرط فلا يتحقق المجاز وحجة الجمهور لفظ الامر حقيقة في الايجاب فلو استعمل في غيره يكون مجازا
كما لو استعمل في التهديد والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على
الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا يجعل هذا الحقيقة
ثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح
ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصوم رمضان فانه يكذب ويكفر ومعه
التكذيب والنفي من خواص المجاز وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه فانه موضوع لشمول
جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض وفي الكل على ان من شرط الاستغراق
فنقول انه مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا
ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب غير مانع له لا محالة ولا
نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها
كما يحصل بانتفائه كله توضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من
جهات المجاز فلو كان لا ينتفي بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم واما اذا اريد به الاباحة
فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مامور به عند جمهور الامة سوى طائفة
من المعتزلة البغدادية وهذا القول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان
انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المامور به وليس في الاباحة
طلب بل مقتضاه التخيير بين الفعل والترك ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان
مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب والمندوب **قوله** فاما ان

فكذلك ينبغي ان لا يتعلق الامر بدون الايتمار يسقط الاختيار من المامور اصلا وصار ملحقا
بالجماد او فيه نوع الى مذهب الجبر فلذلك يقول الشيخ حكم الوجوب وهو كونه لازما للامر على
الوجوب لكونه مفضيا الى الوجوب نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان
الوجوب لازما له **قوله** حقا له باسا حال على الوجوب **قوله** فالامر متعلق حقا قال الشيخ رحمه الله
في شرح اللغة فانه يجب هاهنا ان يوجب الوجوب عقيبه ويوجب التراخي فلهذا اعتبرنا ان الامر يوجب الوجود
عقيبه واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا
بالامر اكيدا بالكون من جهة الطلب من الوجوب خلفا عن الوجود **وقلنا** يتراخى حكم الوجود الى
اختياره **وقال** ابو اليسر رحمه الله الايتمار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان
حصوله بفعل مختار في حصل الايتمار فان الايتمار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان
المامور اذا لم يكن له اختيار فيه الايتمار يحصل الايتمار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر
قال الله تعالى لقوم موسى كونوا قردة خاسئين وقد حصل الايتمار عقيب الامر وقيل ائتيا طائعا الايتمار عقيب
الامر بلا مرية قوله عز ذكره كن فيكون وجعل الشارع موجب الامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه ومن اياته ان تقوم
السماء والارض بامره يعرفنا ان الايتمار موجب له كما ان الانكسار موجب الكسر **قوله** ولما لم يرد
من هذا الاختيار ما ذكر لفظ الاختيار المطلوب الكامل لله تعالى واثبات العبد الى اخر ذكر بالشيخ
وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين وقال الشيخ الامام نجم الدين عمر النسفي رحمه الله بيان الاعتقاد
بالقاسمة ان مختار في كل جملة مختارا باختيار يوجد جزء ان يكسبه او يوجد وجوز ان يكون هذا
معنى قوله وان كان ضروريا ذكره بالهم ليس للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى كان مضطرا ولذلك
لا اختيار لا يمكن على الميل الى القتل فانه مختار فيه يرجع الاقدام حقيقة وفي جملته على هذا الوجه وفي مذهب
الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى تنفي اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوا مطلقا كما
كان للعبد ان يختار بخلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب اهل
السنة في كل الغلو والتقصير ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في بعض هذه الصفات كما هو
مضطر في كونه عاقلا وجاهلا واسود وطويلا وقصيرا لا يقدر على تغيير هذه الصفة
ولا تغيرها كالنوع وفي بعضها كالصفات لا يغيرها **ولما** فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه والى النزاع
اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب عن شبه الواقفية فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر
لوجب في حكم النهي لوجود الدليل الذي عليه بنيتم وهو استعماله في معان مختلفة مثل التحريم كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب احد والنهي
كقوله تعالى ولا تمنن تستكثر والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله تعالى
ولا تحسبن الله غافلا والارشاد كقوله لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب
كراسي والتسوية كقوله فاصبروا او لا تصبروا سواء عليكم وهو باطل لانه ضد ما باجماع اهل اللسان
ويستحيل ان يكون موجبا للاثبات بالصيغة شيئا واحدا وقوله يبطل الحقائق كلها لانه ما من كلام الا وفيه
احتمال وبيان بعيد من نسخ او خصوص او مجاز او غير ذلك او وجب بمجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص

الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنوي وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الاباحة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي والمعنوي بان يجعل موضوعا للمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ونقيب بعض اصحاب الشافعي رحمهم الله فاما من جعلها حقيقة في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره الا شرح الميزان واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيما ليس على ما ينبغي ولهذا اشار العبد الى قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا الخ من كلف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكره ابو اليسر رحمه الله ووجهه ما ذكر في بعض الشروح ان الحدث الاباحة ليستا بمغايرتين للوجوب لان الحقيقة موجود ان جاز وجود امرئ بدون الاخر على ما عرف مثله الصفات الوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا انه لم يجاوز عن موضوعه بكنه يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان في الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك وفي الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بين هذين المعنيين بل لا تستمعهما كما تتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما **قوله** زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب وفي الحديث الزعم ادعاء العلم ولا علم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا وقوله صلى الله عليه وسلم بئس مطية الرجل زعموا **قوله** ومتصل بهذا الاصل اي بالامر الذي هو اصل عظيم من اصول الفقه واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق بعد الحظر وبعده سواء من قال بان موجبه الوجوب او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي رحمه الله في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب ورايت في شيء من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او شرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما افاده لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشعر بان لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالعقل والشرع واحتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في غالب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفاذا قضيت الصلوة فانتشروا وفاذا تطهرن فأتوهن وقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على

ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ليس هو التعجيز لا وجوب الفعل نصا وكان الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واحتج العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم فيه ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب نصا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز ذكره ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالردة او الزنا بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرابة والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعدما كان ذلك محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعدما قال لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن عن الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد والانتشار شرعا حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض وهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة والاشهاد على البيع عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعدما شرع حقا لنا **قوله** ومنهم من قال بالندب في الاباحة اما في الشرح رحمه الله بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب واما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر ندب حتى قال سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وعن ابن جبير بن مالك انه ليستحب ان يكون له حاجة يوم الجمعة فاقضها بعد الفراغ كذا في التفسير وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب ان العراقيين قالوا اصل الكسب واجب لقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله يعني الكسب والامر حقيقة للوجوب وما ذكرنا من السنة مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله فاذا قضيت الصلوة الى آخره وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لم يؤمروا بشيء من طلبها انما هو عيادة مريض وحضور جنازة وزيارة اخ في الله فان ذلك قرينة تدل على ان الامر للاباحة **قوله** ومن هذا الاصل اختلافهم في موجب الامر في معنى التكرار فقد ثبت ما ذكره الباب ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب يختص بهذه الصيغة ولا يستفاد بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة وحكما وهذا الباب لبيانه والله اعلم

باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار

قوله في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما احتمله من الافعال مرة والعموم اعم من التكرار وادناه ان يكون الفعل مرة

ان يوجد فعلاه ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين وساعه في قوله طلق العموم فيه اي طلقها بلا ان طلقنا حمله والتكرار اي طلقها واحدا بعد واحد والظاهر ان المراد منهما الدوام وانما متراد فان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المامور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب الا لفظ الدوام او التكرار وذكر في الميزان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال في التوابع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه واعلم بان العلماء بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه وحكي هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائيني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يشعر على انهم لما قالوا الامر لا احتمال التكرار عندهم كان تعلقه بالشرط والوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات لا احتمال للفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا والمعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره وقال الشيخ الامام رحمه الله ايضا والصحيح عنده اي عند هذا الشيخ رحمه الله ومشايخنا رحمهم الله والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي رحمه الله قال ابو اليسر رحمه الله الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول الكرخي والشافعي وعامة الفقهاء رحمهم الله وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا يحتمل له ولكنه يثبت بدليل يدل عليه **قوله** او قال ذلك لا جنبي اي قال لاجنبي طلق امرأتي وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تمليكا والآخر توكيلا اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لا يقتصر على المجلس ويملك الرجوع عنه **قوله** على الخلاف عند بعضهم وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فيملك هو او هي ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا حملا او على التعاقب كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله وهذا انما يتاتى الا على مذهب ابي اسحاق وامثاله ومن تبعه ان يقتصر على الثلاث عندهم لا ان اوجبه للتكرار عندهم الا انه قد...

فرق بين الموجب والمحتمل

يسع عنه بدليل والنية دليل وعند الشافعي رحمه الله ومن وافقه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى ما نوى فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فليس لها ان تطلق ثانية وبالثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة ليس له ان يطلقها ثانية وثالثة المجلس وبعد ما لم تعرف الدلالة المبسوط **قوله** لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي يشتق الفعل منه المصدر بدل المضاف اليه وهو لفظ الامر او الضمير الراجع اليه الذي صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره وذلك لان اضرب امر مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر منفي متحيز وقولك هذا انسان سواء وقولك هذا اسد مسكن مختصر من البعث فتعلق او يستدعي قولك هذا اسد سواء بكون قوله اضرب واطلب منك الضرب سواء واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اي اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد ولا اصل في الحسبان العموم فيصير القول بعمومه القول بالعموم فيما امكن القول به ولهذا كان سائر الفاظ العموم واعتبر الامر بالنهي فيما لو النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل ثم انه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المامور مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه لو اتبع الفعل مرة وهذا لا يكون على النسخ ولا يصح الا فيما فيه لانا النسخ يودي الى البدا الا ان الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد وفيه يودي الى ان اسمنا الكل من الكل وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر ومعنى المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه ثبت بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وما ثبت بطريق الضرورة يكفي المنكر لحصول هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تحتمل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يحتمل العموم الا يرى ان قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما جاز وصف الثبور بها وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي مذكور في موضع النفي فيعم من حيث انه نكرة عرف فاما ههنا فهو موضع الاثبات فيحصل الا اذا قام دليل على خلافه كما في الفسخ ولا سيما اذا ورد فيما عليه قرينة دالة على ارادة العموم كما ان الاسماء كذلك واذا ثبت العموم الا ترى دليل على ان السائل منه انسان واستدل لو كان الامر يقتضي التكرار لما سال الاقرع بن حابس فيما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم سوال وهو من فصحاء العرب وقول النبي صلى الله عليه وسلم ولو قلت نعم دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار وقوله الا ترى الى قول الاقرع بن حابس يحصل بعده على احتمال العموم

اسم الفعل اي المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل

ولو كان مع الواو لكان احسن وتمسك الفريق الاول بالنصوص الواردة من القرآن مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتعلقه به وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه بها والسنة مثل قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وقوله في
خمس من الابل السائمة شاة اذ معناه اذا اعطى خمسا من الابل ان فيه شاة وبان الشرط كالعلة
اذا وجد الشرط وجد المشروط مثلا اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء
المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق
ثم لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط واحتج من ادعى
التكرار وهم الفريق الاول ولا كما زعم بعضهم انهم فريق آخر غير الاول وليس الدليل على هذا ما
يذكر بحديث الاقرع والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر لو كان موجبا للمرة ولم يقتض التكرار
لما اشكل عليه ولم يسأل النبي كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليهم علم ان المرة
ليست بمقتضاه فلزم ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة انتفاء على ان مقتضاه امرهما
ولا يعارض بانه لو كان موجبا للتكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف
ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحج فرض في جملة على موجبه حرج
عظيم فاشكل عليه فلذلك سأل الاترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما عرف وجه اشكاله
كيف اشار في قوله ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم
الحرج والا كان موجبا للتكرار والثاني ما ذكر في التقويم والميزان والمصنف رحمه الله ان لا
لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه الامر موجبا للفظ اذا كان واحدا لا اشتباه على السامع
اذا كان من اهل اللسان ولما احتملهما والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص
وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص **قوله** ولنا ان لفظ الامر اي سلمنا ان
صيغة الامر اختصرت لمعناها طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد
سواء قرن معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني والشافعي بقوله طلقها
او المطلق وبين العدد والفرد تنافي اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد
والتركيب عدمه متنافيان وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد
فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ
على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل يدل
على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر
صيغة اختصرت الى قوله فرد **قوله** وكذلك اي كلفظ الفعل الذي اقتضاه الامر
سائر الاسماء المفردة اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد والمصادر التي
سائر المصادر التي تتضمنها الافعال مثل الماضي والمضارع وهو معترض في الغرض
ايراده ان يثبت حكم سائر اسماء الاجناس انها لا تحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار وانه يحتمل
كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم ولهذا قال وهما اي تطلقها والتطليق

الشرط كالعلة

وكذلك لا امر عطف على النظراي ومثل قول
انسان فردان لسنا بمعنى جمع ولا عدد **قوله** ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد والمقصود منه ان يثبت ان كون
الرجل طلقي الامر فانه لا يحتمل الا الثابت بالامر فردا الس مختصا بقوله طلق بل هو يتم في جميع الادوات
المصدر المنكر او المعرف الثابت بالامر اسم جنس جوابا عما قال انه لما كان فردا غير محتمل
للعدد **قوله** الا ان اي المصدر الثابت بالامر اسم جنس جوابا عما قال لما كان فردا غير محتمل
للعدد وينبغي ان لا يصح في قوله طلق نفسه الثلاث لانه عدد فلا يصح كما لا يصح نية الثنتين عندكم
فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن لفرديته ويحتمل كله باعتبار
معنى الفردية لا باعتبار كونه متعددا فانك اذا عددت الاجناس في طلب اجناس التصرفات
المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا كان هذا اي الطلاق مع جميع
اجزائه واحدا منها الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في وحدته
من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى
صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والقليل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة
فلهذا لا يعمل فيه النية الا النية لعين محتمل اللفظ لا الاثبات ما لا يحتمله **قوله** كالانسان
وهو الى آخره يحتمل معنى الفرد من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء افراد
في الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني ان الانسان الذي
هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد في نفسه من حيث هو آدمي وان كان ذا اجزاء في نفسه
اي اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان
ذا اجزاء اي افراد فصار هذا الاسم الفرد اي الطلاق واسم الجنس **قوله** ولا صورة ولا
معنى تاكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما وتوضيحه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا تعمل نيته
العدد مثلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن محتملا للكلام اصلا
ويكون ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكر من الاول الكل **قوله** ولا صورة ولا
معنى احترازا عما ذكر وهو ان يكون فردا صيغة ودلالة اي باسم الكل الاقل ليس بفرد حقيقة
كالاول اذ هو متعدد ولا حكما كالكل اذ هو فرد وهو ولا صورة اي صيغة كالماء والملح قوله لا اشتري
الماء وهو ظاهر ولا معنى كالنساء في قوله لا اتزوج النساء لانه عبارة عن الجنس باعتبار اللام
وهو ليس كذلك لان تعيين كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن بها يشمل النفقة لا استقام
كقول الرجل لآخر طلق امرأتي من ثلاث مرات وكانت المرأة نفساء على النفقة ولو لم يعمله فليس ذلك وكذلك بقول
ذلك وكذلك بقول صم ابدا ما كنت حيا هذا العمل لم يصح لعدم مثل النفقة لما احتمل
ولكن على مثل المصدر الذي معنى التكرار كما في يحتمله مطلقا بل يحتمل النفي الذي كما يصح في الشرط
بالطلاق الا شبهتها بالجملة على مثل التغيير موجبه الى وجه آخر على مثل ما هو من المطلق
منه فان قول القائل انت طالق بلا امهال التاخير وليس ولو قال ابدا بعد ذلك ولا يحمل على
الى سنين ولم يثبت الا ان وهذا ما قال اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع

المصدر الثابت بالامر اسم جنس

الانسان فرد من حيث هو جنس

التأخير

متعلق بالطلاق

بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال احدى ثلاث ثبت ذكر العدد
لم يثبت معنى ان عمل هذا القران في التفسير لا في نفس الصيغة يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له
نوعه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلقي نفسك او اختاري فطلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او اخترت
نفسي يقع الطلاق وانما اعتبارا للمفسر وهو اختاري او امرك بيدك الا طلقي نفسك فسره ولو قال اختاري
تطليقة او امرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهي رجعية الا ان التطليقة لم توضع
على وجه التفسير بل جعلت ههنا للتنويع وكان رجعيا كذا في الجامع الصغير للتمرتاشي واما النصب
على التفسير ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتي ثلاثا مراد معناه تطليقا ثلاثا
كذا في التقويم واصول شمس الائمة رحمه الله وقال الغزالي في المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسره
بمحتمل وكان ذلك الحاق زيادة كما لو قال لرجل يتولى اقتل انت زيدا او يتولى صم اي يوم السبت
فان هذا تفسير بما ليس محتمل اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور لها
ولا اشتراك ولا بالتعميم قلنا الاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كسبعة او عشرة فهو تحكم برايه
وليس بتفسير لان اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد وان زاد استغراق العمر فقد اراد كلية الفعل
في حقه وكان كلية العموم شيء فرد اذ له حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان العموم
الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك بيانا للمراد لا استئناف زيادة ولهذا لو قال طلقي
ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذ
لان كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فلا لانه جزء قاله ابو حنيفة رحمه الله
ومن لا يحمله فان قيل الزيادة التي هي كالتتمة لا يصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجاتي
وله اربع نسوة لم يطلقن وكيف يقع الطلاق من دون اللفظ ولولا احتماله لوقع من دون العشرة ولما
بل العرف اخص اذ قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة فهو كالذي اعم المسميات المشترك
اما الطلاق فهو موضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والعموم معنى لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة
لتكون اسم العموم مشتركا بينها اشتراك الزوجية بين النسوة انما هذا كلام محتمل ولما ذكرنا من ان عدد
الاستثناء لا بدل ثبت انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قوله اعلى اراده ما هو محتمل وهو
الكل والجزء على وجه الزيادة فالمستحيل لغة وكان مثله في قوله صم الا يوم السبت صم الا بعد الكل الا
يوم السبت اذ صم لا يستوعب الا يوم السبت فان قيل قوله طلقتك ايضا المصدر لغة مثل قوله طلوا ده
معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الاحرار افعل فعل الطلاق فهلا صح فيه نية الثلاث كما ذكرتم
ومن ايش وقع العرف قلنا انما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح به الخبر لان الخبر والحبر لا يستقيم
وجود المخبر به ليصح فان الخبر خبر وان كان كذبا ولا اشكال في افادة الخبر لا الخبر والا الحبر
موجود انما الاخبار في الماضي ولكن يقتضي وجوده ليكون صحيحا لا كما لم يكن خبرا وكان كاذبا
ضرورة الصدق وهي تقع بالواحد بغير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان مقتضى الاخبار
وهو الواحد فاما قوله طلقها فجعل انشاء باد المامور به على ما سنا فصار مذكورا وكان التعميم
على المذكور فكان صحيحا فلهذا افترقا في شرح الطلاق كذا في مختصر التقويم واما ما ذهب اليه الغزالي

الثالث يصح لانه لا اثر للشرط في التكرار الفرق له امرته ان لم يتصل التكرار فقوله امرته
فاما او ان كان فاما لا يقتضيه ايضا بل لا يثبت الا اختصاص الحكم الذي يقتضيه لا طلاق
بحاله التمام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول فكذلك
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد
منكن الشهر فلتطلق نفسها ومن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها واما تكرر او امر الشرع
فليس بموجب اللفظ بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان جاء لو اذ كل على الدليل اصلا ما تكرر اسبابه
على الدليل كيف وقد كان فيحبا فلس على ان تطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن
اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة
موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون
المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا بوضع الفرق بينهما ان الحكم يتكرر ثبوته على العلة
ولا يحتاج الى امر اخر وبين المشروط لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة
واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فعللا اوصي العلل ولهذا ثبتت الا وامر بتكررها

قوله وكذلك سائر اسماء الاجناس ولا يصدق لانه بالاجماع سائر اسماء الاجناس
اي جنسها او باقيها وقوعه على الادنى واحتماله للكل دون العدد اذا كانت فردا صيغة
اي لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء بني الشرف
او دلالة بان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بلام التعريف او الاضافة مثل العبد وبني آدم
يمنى الكلام فاما قدر امر الافراد المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اي لا يحتمله اللفظ
فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا تعمل نيته وقدر المنصوب بلا احتمال المقدور ويشرع
سرط اكاد قوله في المرفوع الله مل يكون دخوله في المنصوب كما في قوله تعالى واما ليتم بلا القسم

قوله واما الفرد دلالة الى آخره اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود
وهو الذي عرف وعهد اما بالذكر او بغيره من الاسباب فهي تعريف ذلك المعهود ويسمى هذا التعريف
العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا اسلام
بعينه قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه وان لم
يكن ثم معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها
في الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس ثم الحقيقة في ذاتها لما كانت
صالحة للتوحد والتكثر لكونها مع الوحدة والكثرة كانت اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق
ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ربط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان
اللفظ او جمعا كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر وقوله جل ذكره الرجال قوامون على النساء
وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد كقوله تعالى اخاف ان يأكله الذئب وانتم عنه غافلون
ان ياكله الذئب دفع على ارادة ما يحتمله اللفظ وهو الواحد في المعهود فلا يعاف وكذلك الجمع

لام الجنس

وذكر صاحب الكشاف فيه أن الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع
هو أنها إذا دخلت على المفرد كان صالحا لأن يراد بها الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه
إلى الواحد وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد
لأن وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه
وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال فيما بعد حمله على الاستغراق حمل على أول ما يحتمل وهو الواحد في
المفرد والعدد الزائد على الاثنين بواحد في الجمع فلا توجبه مثل قبل الدرهم إلا واحدة
مثل قبل الدراهم إلا ثلاثة ووجهه أنه أمكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف
التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين وما جعله مجازا عن البعض مع إمكان العمل بالحقيقة
معنى سديد وقلنا إذا دخلت على الجمع يبطل معنى الجمعية أي لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا
الجنس أي صار كاسم الفرد المعرف باللام وذلك لأنه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر
صيغة الجمع لزم إلغاء حرف التعريف لأنه إما للعهد أو للجنس ولا يمكن أن يجعل للعهد إذ ليس في أقسام
الجموع معهود يمكن صرفها إليه لأن الجمع لم يوضع لمعدود معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن أن يجعل للجنس
أيضا مع اعتبار الصيغة لأن اعتبارها يقتضي أن يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه
لأن اسم الجنس دال على نفس الحقيقة مع القطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع
النظر عنه متنافيان ولو اعتبر حرف التعريف بجعل للجنس يجب إلغاء الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى
الجمعية بالكلية لأن في الجنس معنى الجمع من وجه وإن لم يكن مقصودا إذ هو مشتمل على الأفراد إذا اجتمعا
أو ترتيبا فكان اعتبار حرف التعريف أولى من اعتبار الصيغة إذ فيه جمع بين المعنيين من وجه وكان أولى
من إلغاء أحدهما بالكلية وما ذكرنا من أنه بالنص والعرف أما النص فقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولم
يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم التزوج فصاعدا وقوله تعالى والخيل والبغال
والحمير لتركبوها أريد به الجنس لا الجمع وأما العرف فإنه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس وإنما
يراد به الجنس فلهذا حملناه مجازا على الجنس فيما ادعي قوله فيحنث لأنه قال يسمى الإسلام لأن كونه
إذا أبطل معنى الجمع يتناول الأدنى بحقيقته أي بصيغة الفرد مع احتمال الكل بحقيقته ولا يلزم
على ما ذكرنا وجوها في أنه لا يقع شاملة بذكر الأيام وليس فيها حسبة بها يلزمه ثلاثة دراهم لأن درهم واحد
ولا قوله لا أكلم الأيام أو الشهور حيث يقع على العشرة عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الجمعة والسنة عندهما
لا على اليوم الواحد والشهر الواحد لأنا نقول إنما يجعل اللام في الجمع للجنس إذا لم يكن صرفها
إلى معهود حتى لو أمكن يصرف إليه كما في ولكن كسا اليوم مع البقاء وتقييد الفقهاء يريد قوماً معينين
قد جرت عادته بتكلمهم وقد أمكن ههنا لأن من لها طريقة ثم عام يتناول الدراهم وغيرها وكذا
الدراهم بيان له ويصرف اللام إليه وكذا الأيام للجمعة والشهور والسنة معهودة بين الناس فيصرف
اللام إليها عندهما وأما أبو حنيفة رحمه الله فجعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا إلى العشرة
فصرف اللام إليه لأن هذا المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع أما عرفنا هذا أصلنا
إلى بيان المسائل فقول إذا قال والله لا أشرب الماء أو لا أكل طعاما أو الطعام لا يقع على الأقل لأنه

في الحنث قوله كثير يقع على الكل ... نيته أيضا

٥٦

المستغرقة وهو الكل لو لا غيره فيكون فيه معنى الجنسية أيضا فإن نوى الكل صحت نيته ديانة
وسلم لله تعالى حتى لا يحنث قط لأنه نوى محتمل كلامه لأنه فرد من حيث إنه اسم جنس لكنه على
من وجه فلم يتناوله الفرد إلا بالنية كذا في شرح الجامع للمصنف وهذا إشارة إلى أنه لا يصدق
قضاء إن كان اليمين بطلاق أو نحوه لأنه خلاف الظاهر إذ بلا إشارات لا يمنع نفسه باليمين عما يقدر
عليه من شرب كل المياه ونحوه وفيه تخفيف عليه أيضا وكذا إذا حلف لا يتزوج النساء أو لا
يكلم العبيد أو لا يشتري الثياب يقع على الأدنى على احتمال الكل وكذا الوصاف لا يكلم بني آدم لأنا
إذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الإضافة لأنها للتعريف بمنزلة اللام ولا تعريف إلا من أنواع
الجمع وإذا حملناه على الجنس صار به تعريفا بجنسه على الكل بالحمل فصار وإن نوى الكل في
هذه المسائل صحت نيته ولا يحنث أبدا لقوله تعالى يسمى الإسلام قالوا وإطلاق الكلام وذلك
على أنه يصدق قضاء ودفعه إن كان اليمين بطلاق ونحوه لأنه نوى حقيقة كلامه وعلى القاسم
عليه أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تستعمل إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ولا يذهب بك
الوهم كما ذهب بالبعض إلى أنه ينبغي أن لا ينعقد اليمين عند إرادة الكل لأن كلام جميع الناس
جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كما لا ينعقد في قوله لا أشرب الماء الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم
تصور شرب الماء المعدوم لأن شرط البر ثمة مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور وأما شرط البر ههنا
المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور فإن حلف لا يتزوج نساء أو لا يشتري عبيدا
على الثلاثة كما ذكرنا لأنه الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وإذا نواه بلا به فإن نوى به
زاد على الثلاثة فالوا يكون مصدقا لأنه نوى حقيقة كلامه وعلى قول أبي القاسم لا يصدق قضاء لأنه نوى
جمعه لا تستعمل إلا بنيته وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء فإن نوى الواحد فما ذكره في شرح التلخيص
بالواحد فقد نوى خطأ يحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال إن تزوجت بالنساء فكذا
وقال عنيت به الواحد لا يصدق وإن كان فيه تغليظ لأنه نوى الخصوص في العدد وذكر أن لا يجوز
تركيبا واعلم أن اللام وحدها حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء
كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف أل كهل وبل وإنما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال
فالشيخ سوله لغا حرف العهد ووضع اللام لما رأى مذهب سيبويه حيث نقل حرفا العهد ويعني
بالألف واللام كما قاله غيره قوله وإنما أشكل هذا بما يمسك به العبقان لأن أول سؤال
من أقبح وقال لم يكن له سؤاله بناء على الأصل الذي ذكره بل إنما كان لأنه عرف من سائر العادات
متعلق بأسباب متكررة مثل تعلق الصلوات بالأوقات والصوم بالشهر والزكاة بالأموال النامية
وهذا الكرمة تتكرر النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر فحسب لم يجب أداؤه قبله وبالبيت
الذي ليس هو بمتكرر واشتبه عليه فلهذا سأل لا تكون الأمر للتكرار لغة وهي قوله صلى الله عليه وسلم
لو قلت نعم لوجبت وقلت تقم يعني كل عام لوجب في نفسه الحج في كل عام ونحن نصابر الوقت فإنه
صلى الله عليه وسلم كان صاحب الشرع والله نصب الشرائع كذا ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم
ثم السارق لا نوى على أطرافه ثم لا ولا عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رحمه الله

ووقع على الجمع لان الله تعالى نص على السارق بلفظ الجمع واضافها الى السارق وان رفعه فانه
لا استغراق كقولك عبيد كما صرح اليسار كاليمين في الحكم مطلوب الاسم كلفظ الطهارة ولا يجمل
على اليمين لان في لفظ الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم ولان في الطاق صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق
وساوه الا ان يد لهما يمينان فيتبين ان اليسار محل القطع كاليمين وكيف لا والنسا واله السرقة كاليمين
ويتناول الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان في المرة الثانية نسبت المحلية للرجل باليسرى وبالاجماع فلا ينتقص
ذكرناه المحلية الثانية بمطلوق الكتاب وان اراد عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما
وهذه القراءة من قراءة العامة بمنزلة المعتقد من المطلوق مصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما من لا يدري
يتناول اليسرى وهذا اقتضاء الحكم الى الواجب قطع يد واحد فتقيد باليمين كان التقيد زيادة في
شيء فيه كما في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام متتابعات فرفع الاطلاق بالتقيد ووجب العمل بالاجماع
وكان يجعل قال لا حر اعتق عبدا من عبيدي كان غير سالما والدليل عليه ان في المرة الثالثة لا يقطع
اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص متناولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليد المذكورة
المنصوص لانه كان العدول الى غيره واذا ثبت المسئلة ان النص جعل صيغة الجمع مجازا عن التثنية
كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكرنا في ان اليسار لم يدخل
في النص وانه لم يتناول الا اليمين ولا يستدل الخصم بالآية على ما صح وكذا العماس الا من عذر
لانه للحد بنفسه ثم الشيخ رحمه الله خرج هذه المسائل على ما مر الذي اتى به فقال وعلى هذا الاصل
على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد ويخرج ان كل اسم فاعل **قوله** دل على
المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والعباس فانه لا يدل
على المصدر **قوله** لا يحتمل العدد حتى ان يسأل فالضمير المستكن في يحتمل الى فعل والعاقل
كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمنصوص وهو في التطليق المرة الثانية ان جعل
راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المبتدا وهو اسم
هنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك فلنا ذا في المشايخ المتطوعين المعنى
لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه عن ذلك ولما كان بيان
الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر
وعن الفاعل وصار هو المعنى كانه قال وعلى هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل
العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر وانه في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو وعلى هذا
يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال ثم لما اشار المصدر الثابت بلفظ السارق والعدد
لا يكون لنفسه فالآية لا يراد به ذلك لانه لما لم يحتمل العدد لا بد فيه ان يراد به الكل او ادنى ولا يكون
ان يراد به الكل اذ كل السرقات لا يوجد منه لا يعلم الا باخر العمر وهو ان لا يقطع وان يرد
الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل
الذي فعل سرقة والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما ثم ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليد في
جميع السرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فثبت ان الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة

في كل سارق وسارقة ثم هذه اليد ان لو اخذ اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا
بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان قطع اليمنى مراد بالآية فلم
يبق قطع اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى يكون اليد الى الكل ولو كان محتملا
للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمنى وصار التقدير الذي سرق سرقات
والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحد منها يدا وذكر بعض المشايخ الامام
البرغري بهذه العبارة اما قراءة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم
السارق وهذا اسم السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة وبالاجماع لا تقطع بسرقة واحدة الا
يد واحدة فان كانت قراءة العامة معمولا بها لعطلت القراءة كلاهما بالمرة ولا دلالة العقوبة المذكورة
جزاء جناية واحدة كالجلد فانه في الزنا والحقنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمين عرفنا ان
هذه الآية لا تتناول الا اليمين فان قيل قد ثبت بكرار اليد بتكرار الزنا مرة من خصو والجرح ان المصدر
وهو الزنا لا يدل على التكرار والعدد كما يلزم في السرقة فلم لم يكرر فيكرر الحكم قلنا قد ثبت في قواعد
الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة للجلد فيكرر بتكرره لتكامل
الحكم وهو البدن واما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليمين وقطعها
من لم يبق المحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها **قوله** ومن هنا الامر
الى آخره واعلم بان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالكفارات والواجبات
والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى
فرض كفاية كصلاة الجنازة ونحوها وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى
اداء وقضاء كما يذكر الشيخ رحمه الله ذكر عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيمه الى اداء والقضاء
وهو حاله الامر على ما فسرنا نوعان اي قسمان اداء وقضاء وكل واحد
منهما نوعان محض لمعنى في عينه ومحض لمعنى في غيره لان كل منهما موجب الامر والمامور به حسن
وقيل معناه ان موجب الامر نوع نوعين احدهما صفة قائمة في الموجب الثاني صفة قائمة في غير الموجب
ثم من اول نوع نوعين ومنها الاداء والقضاء وهي صفة راجعة الى نفس الموجب كما يرى في الثاني نوع نوعين
ايضا ومنها الموجب وغير الموجب في الوقت صفة راجعة الى غير الموجب والذي يدور في خلدي ان معناه
ان موجب الامر اي الثابت بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب نوع نوعين وهما
الاداء والقضاء وكل واحد من الاداء والقضاء نوع نوعين ايضا ومنها الاداء المحض وغير المحض
والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء
المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ رحمه الله ملك
التقسيمين الاولين اللذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباقي اعتبر الحاصل من التقسيم وبين
الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى ووجهه اي وجه ان يجعل هذا القسم مطلقا الاداء والقضاء
من غير نظر الى تركيبهما ومحضهما وذلك بعد اداء كامل وقاصر وقضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول
ثم هذه المتركب منهما في هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباقي ميز المركب منهما من المحض فجعل الاقسام

المصدر لا يحتمل العدد دل عليه اسم الفاعل

المصدر لا يحتمل العدد دل عليه الامر

سنة وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتاب فان الشيخ رحمه الله ذكر في شرح التقويم ثم حكم الوجوب
ثبات الاداء او القضاء والاداء على نوعين والواجب بغير القضاء على نوعين ايضا بمثل معقول وبمثل
لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم ايضا الا ان الشيخ رحمه الله هاهنا
اخرج النفل عن تسميته اداء وجعل اداء الواجب على قسمين كامل وقاصر **قوله** وهذا
نوع في صفة الحكم اي الذي ذكرنا من التقسيم نوع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان
صفة الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى ما ذكر من التقسيم لان تقسيمه
الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنويع المذكور هاهنا وان غيره كما
هاهنا على الوجهين لانه ولكن فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه وتصرفه الى الباب اي هذا
الباب نوع في صفة الحكم ولكن عادة لفظ هذا في قوله وهذا باب تأتي ذلك والله اعلم

باب بيان صفة حكم الامر

وذلك اي حكم الامر **قوله** كامل وقاصر سميتم بالاداء المحض بمثل معقول اي مماثلته مدرك
بالعقل بمثل غير معقول اي غير مدرك بعقولنا لا انه خلاف العقل اذ العقل حجة من حجج
الله تعالى فلا يناقض حجة فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل **قوله** مرادا
اسم يسلم بنفس الواجب اي بعينه بالامر الثابت بالسبب ومع تعلق الواجب بالسلم على ما
زعم اي الواجب بسبب الامر واضافة الواجب الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب وجوب الاداء
بالامر على ما يعرف بعد الان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل
تسليم المؤقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير المؤقت كالزكوة فان قيل كيف يكون
تسليم عين الواجب هو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا يقال الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها قلنا لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها لغرض يحصل به فراغ الذمة
حكم ذلك الواجب كانه عينه او نقول الواجب عين الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل
الصلوة اذا اتى بالعشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو محل التسليم فاما الوصف الشاغل
للذمة فمجعول بالسبب بالامر فعلى هذا لا يكون صفة الواجب الى الامر والتعريف على مثل النوع
بل يكون بطريق الحقيقة **قوله** والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به اي بالامر لم يذكر الشيخ رحمه الله
مثل الواجب من عنده كما ذكر شمس الائمة رحمه الله فقال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عنده
المامور هو حقه وكذا ذكر القاضي الامام ايضا فلا بد منه اذ لو لم يكن من عند المامور لا يكون قضاء
وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء ولما لم يكن من عنده
من ركعات وكذا الوصف القصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان
يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لا يصح وان كان مماثلة ومثل الفائت لوى منها
من الفائت لكونها ثابتة من الظهر والظهر ذاتا ووصفا ومن العصر والظهر ذاتا
ووصفا ومن الظهر والنفل ذاتا لا وصفا لان ذلك ليس من عنده الا ترى كيف اكد شمس
الائمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الوضعية فلهذا احترز في المتن وذكر شمس الائمة رحمه

قوله ويدخل في الاداء تسليم اخره اي لو اداه على تسمية القضاء يجوز قوله جعل الامر
حقيقة في الندب قصر الاداء عنه تسمية تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين
المندوب اليه قال القاضي الامام في التقويم الاداء نوعان واجب كالعرض في وقته وغير
واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب
ونفل وكلاهما موجب الامر وعلى من جعله حقيقة في الاباحة ايضا يسع ان يسمي الاداء
بالثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر عنده وقد
ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع والتعريف السابق للقسمين على القول الاول وهو ما
ذكر القاضي الامام الاداء اسم لفعله ما طلب من الفعل بعينه وان جعل الواجب بمعنى الثابت
المذكور في الكتاب فهو يشمل القسمين ايضا والباطل للاقسام الثلاثة على القول الاخير وما
قال الاداء تسليم عين ما امر به قال الامام بدر الدين رحمه الله اما ذكر هذا يعني قوله ويدخل
في الاداء تسليم اخره احترازا عما قال ما ذكرتم من تفسير الاداء يقتضي ان لا يكون اداء النفل وهو ليس
بتسليم نفس الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا اسم اخر وما ذكرنا اسم اخره اذ كل
تفسير الاداء الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا علينا **قوله** فاما القضاء فلا يحتمل
هذا الوصف وهو دخول النفل فيه لان القضاء مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك
واذا اذا شرع في النفل ثم افسده فان القضاء لانه بالشروع صار ملحقا بالواجب لا بالامر بالنفل
كما ثبت الشروع **قوله** وذلك الله تعالى متصل بقوله الاداء تسليم نفس الواجب استشهاد على انه
متعارف تسليم العين الاداء في قوله تسليم مفتاح الكعبة وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما فتح
مكة طلب المفتاح فقيل انه مع عثمان بن طلحة وكان يلي سدانة الكعبة فوجه اليه عليا فابى ان يدفعه وقال
لو علمت انه رسول الله صلى الله عليه وسلم لم امنعه المفتاح فلوى علي رضي الله عنه يده واخذه منه وفتح
رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس اجمع لي السدانة مع السقاية وسأله
ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الاية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضي الله عنه ان يرده
الى عثمان ويعتذر اليه ففعل ذلك فقال ... اكرهت واذيت ثم جئت ترفق فقال لقد انزل
الله تعالى في شانك قرانا واقرأ عليه الاية فاتى النبي صلى الله عليه وسلم
ثم اسلم فهاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم والامانة ... كل
الشيء الذي يؤتمن عليه ثم الاية عامة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضي الله عنه الامانة في كل
شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة والكيل والوزن واعظم من ذلك الودائع وذكر
في عين المعاني ويدخل في هذا الامر اداء الفرائض التي هي امانة الله تعالى التي حملها الانسان
الى اهلها ... العبد بمنزلة مودع عنده فاداه في وقته
مراعيا حقه بافتتاحه كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذا قصر في رعايته كان بمنزلة
الخيانة في الامانة فكان قضاء اذ الخيانة في الامانة توجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة
كذا في بعض الشروح واعلم ان عامة الاصوليين سموا الواجب اداء وقضاء واعادة ثم من

فعل الامر حقيقة في الندب فسمي الاقسام بمثال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين له المقدر
شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة
الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان فاحش يجب عليه الاعادة
وهي اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكره في الميزان فعلى هذا ان افعل ثانيا في الوقت وخارج
الوقت يكون اعادة وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته سمي اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق
او الموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المقدر ولم يسم اعادة فالاعادة
اسم لمثل ما فعل مع نوع من الخلل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط الوقت في الاداء
ولا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء ما فعل اولا في وقته
المقدر شرعا والقضاء ما فعل بعد وقته مقدرا استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة ما فعل ثانيا
في وقت الاداء لخلل في الاول فقوله ما فعل يتناول القضاء مع النوافل وقوله اولا احترازا عن الاعادة
وقوله في وقته المقدر احترازا عن القضاء وقوله في تعريف القضاء استدراكا احترازا عما اذا فعل
لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احترازا عن النوافل وقوله في تفسير الاعادة ثانيا
احترازا عن الاداء وقوله لخلل … سواء كان مفسدا او لم يكن احترازا عن …
بجماعة بعد ان صليها منفردا … الجماعة فانها لا تسمى اعادة ثم التعريف الذي ذكره الشيخ رحمه الله
للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت وغير الموقت على ما ذكرنا وما ذكروه لا يشمل غير الموقت
كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فعل غير الموقت ان كان اداء عندهم ولا يكون الحد
الذي ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق وان لم يكن كذلك بل كان يعتاد الاختصاص بالموقت
كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لا نسلم ان الاداء مختص بالموقت بل فعل غير الموقت
يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال صلى الله
عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع من بر الحديث وكل ذلك ليس موقتا
بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة
دون تفرقة والشيخ رحمه الله في هذا الباب … واذا ثبت هذا كان
الحد الذي ذكره فاسدا لعدم انعكاسه وانما لم يذكر الشيخ رحمه الله الاعادة في تقسيم الواجب
لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة او ركنا من اركان الصلوة
مثلا فهي داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاتيان
للثاني يكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول
ناقصا لا فاسدا بان ترك من واجبات الصلوة شيئا بتركه سجود السهو فلا يكون داخلة في هذا التقسيم
لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة … الفعل الاول عن الواجب دون الثاني …
بمنزلة الجبر بسجود السهو وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأمور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج
عن العهدة على القول … كالحاج اذا طاف محدثا خلافا لهم واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان
وقت الفعل اذا العمر ولم يتكرر في وقته المقدر وفعل بعضه انه يكون قضاء عنده سواء تركه في وقته

وفيه عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا في اسم القضاء … سواء كان المكلف قادرا
على الاداء به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحائض او عقلا
كالصلوة في حق النائم والمغمى عليه فقال بعض اصحابنا كذلك انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة مبتدأ
لان القضاء الحقيقي مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم
على الحائض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء اي الحيض فانه ليس اليها وكذلك
المغمى عليه والنائم لكنه يسمى قضاء مجازا لان من شرط هذا الغرض فوات الاول فلفوات الاداء في الوقت
سمي قضاء وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله انه قضاء حقيقة لان حقيقته فعل بعد وقت
الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه
انهم يجب عليهم نية القضاء بالاجماع ولو كان قضاء مستدركا لما وجب وليس من شرطه وجوب الاداء
حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعد التصور ووجوب الطهارة بالماء في موضع لا ماء فيه لصحة نقل
الحكم الى التراب وقد يتصور زوال هذه الاعذار في الوقت اي ابتداء الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا
في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة
لا يتأتى له … اداء فيه وكذلك … ولا ترابا … الاداء
ولا السبب … ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران … وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها
في المدة في هذه المسألة ليس شرط القضاء وجوب الاداء … لعموم … وفواته عن الوقت حقيقة
مع ادراك وجوب القضاء واسقاط الحرج عنه كما عرف في مسألة المجنون والله اعلم قوله ويسمى الاداء
قضاء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم واتممتم امور الحج وقوله عز اسمه فاذا قضيت الصلوة
اي اديت وفرغ منها الا ان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى وانه يسمى من اصول الفقه ان الواجب الاصلي
في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها
مع القدرة على ادائها لنوع خاص وكان اسم القضاء فيها ممتنعا من هذا الوجه وقوله ان القضاء لفظ
مشترك بالكسر اي عام يكون اطلاقه على تسليم عين الواجب مثله لان معناه الاسقاط والاتمام والا
حكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الا
داء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه
لما اختص بتسليم المثل عرفا وشرعا كان في غيره مجازا وكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغة
مجازا عرفا او شرعا قوله وقد يستعمل الاداء في القضاء مجازا اي بقرينة تعين له …
… تدل على القضاء … كما انه لا بد من قرينة تدل على الشيء اذا استعمل لفظ
الاداء فيه نحو قوله نويت ان اؤدي ظهر الامس … وهذا كما يقال ادى
ما عليه من الدين … القضاء … مجازا كما يقال نويت
ان اؤدي ظهر الامس بقرينة الامس لتعين منه القضاء … الامس بعد مضيه
… قوله … دليل على اشتراط التعيين … الاداء …
… اللغة … الدعاء … عن … ذلك تسليم

في حق من عليه … وجوب الاداء

عن الواجب لا يسلم مثله بعد فاته فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا احتاج الى القصد
بقرينة فاما القضاء فاحكام التسليم بنفسه وذلك موجود في تسليم المثل لا بطريق المجاز بطريق الحقيقة فلا يحتاج
الى القصد بالقرينة وقال العام شمس الائمة رحمهما الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا
لما فيه اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعل كل واحد منهما مجازا في الآخر
والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فجعل القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل
فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء احاطة في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط القصد بالقرينة
والعام شمس الائمة نظر الى العرف والشرع فوجدهما كل واحد منهما حاصا في محله فجعله مجازا
في غيره واحتمل كل واحد في بعض النسخ الاول للاداء اجمعوا مقام الذى ومعناه على هذا الوجه ان الاداء
يستعمل قضاء وعلى العكس لان الاداء مختص بتسليم عين الواجب لا الى القضاء بتسليم المثل على ما تقدم ان الاداء ينبئ عن شدة
الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذى ليس فيه كمال
الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله تعالى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا
متصلا بالكل في كما في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ويكون معناه ويستعمل الاداء
قضاء مقيدا بالقرينة ويستعمل القضاء في الاداء مقيدا بالقرينة **قوله** تسليم الواجب بعينه تراد في **قوله**
وفي البلاد اى البلاد المخرجة اى من الاداء لهذا الاقدام مشتغلة بالبلاد قال اللهى يراد اداء ونادئة
لكل تسليم سلاما وبالتبليغ بلاغا **قوله** يا ادوا واذكر في الصحاح تعالى الذئب يادوا للغزال
ختله لياكله والختل الخداع وادى له وادت اى ختلته وهذا مثل لمن يرى مغاساه الجرح في الشيء
وتعاقبه لرجاء يبلغ بعود المه في عاقبته ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله
نويت ان اؤدي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية جائز فان فيه الاداء اشبه
العضا حقيقة كمن يرى طهرا اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية الاسير الذى اشتبه
عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر
على ظن ان الوقت قد خرج ولم يخرج بعد وكنية الاسير الذى صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى
مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه ان اعتمد على قصد القلب لم يذكر باللسان شيئا
ولا يشكل ذلك كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه
اراد بكل لفظ حقيقة حقيقة وليس كلامنا فيه واما هو لبيان باعتبار انه اتى بأصل النية ولكنه اخطأ
في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرف في موضعه **قوله** واختلف المشايخ اى مشايخنا واللام
بدل الاضافة في القضاء ايجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء ام بالسبب الذى
يجب به الاداء ويعبر عنه بان وجوب الاداء اتصاف لله الى السبب اولا يسند الى السبب الذى يجب به الاداء
وان سبقت ابهمت النسخ كما ابهمه الشيخ رحمه الله فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره
وقال بعض الشارحين فمعنى قوله بنص مقصود بسبب اخرى غير سبب الاداء فيكون السبب
ويدل على هذا الوجه الاول ما ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا رحمهم الله
قال بعضهم القضاء يجب بامر مقصود امر الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مقصود الى ما عين المثل اذا

ثم المعرفة في الحاشية المتعلقة بتفسير الفاظ الاداء اى ختلته وهي ... من باب التفعل ... والذئب ... والنظام ... المريد الشيء ... يعود اليه في عاقبته ... الغزال اى يختله لياكله كما في

فان المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان هذا خلاف مشايخنا رحمهم الله ان الامر المؤقت
اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ قال بعضهم
يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وذكر صدر
الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان عامة الفقهاء ان الموقت متى فات لا يسقط المامور به عند الائمة ويجب القضاء
في وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا في الذمة بعد خروج الوقت فحكم ذلك الامر والخاص
ان وجوب القضاء لا يثبت الا بامر جديد واما يجب بالامر الاول عند العامة الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف
وفخر الاسلام رحمهم الله والذهب عند بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث رحمهم الله وعند العراقيين
من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر او بدليل آخر ومعهم
عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة وقال فى القضاء مثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن
ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق والصحيح من قال انه يجب بامر مبتدأ ان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل
للرأي في معرفتها وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة معروفة
في ذلك الوقت قد عرف بالنص فلا يكون عبادة في غير ذلك الوقت الا بنص اخر
القضاء موضع يوقف على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل ياتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره
واذا كان كذلك لا يكون الفعل عبادة في غير وقته الا بامر ... لا امكن ولا لغيره الفعل
كالجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل ادخل
من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء
الى امر مبتدأ ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات
والعموم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا
نقول المامور لما فات تضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كالمغصوب والعين لا انا نقول من شرط اى
الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيآتها فلا نعرف المماثلة بينهما بالرأي وكيف
نعرف ذلك وقد اشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ونحن لا نعرف مثل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت
بحيث لا يمكن تداركها كما قال صلى الله عليه وسلم من افطر يوما من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف تكون الفعل
بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت لما لم يكن ايجاده بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة قال
وليس هذا كالعامة للفعل في الوقت بما عرف من سوء خلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل
هذا الفعل في وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما في الجمعة فان اداها لو كان لما
عرف ذلك خلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثلها بالقياس مقامها في وقت اخر بالقياس عند
الفوات كما في تكبيرات التشريق بان ما عرف قربة في تلك الايام شرعا خلافا للقياس لا يمكننا
ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات واحتج من قال بانه يجب بالامر
الاول بالقياس على ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما مر ذلك معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص
بالمنصوص ان الاداء انما صار مستحقا عليه بالامر في الوقت معلوم بالاستقراء انه لا يسقط.

المسمى عليه لا بالادا او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل متى كان قبله اما عدم وجوده او
ظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد ما يسقط له لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا
يصلح مسقطا الى خروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يكون ان يكون مسقطا بل هو تقرير عليه كذا
واما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في الاداء الكامل الفضيلة لبقاء القدرة على اصل
العباده لكونه مقصود الوجوه منه حقيقه وحكما فتقرر السقوط بعذر العجز فيسقط عنه اسناد الى شرف
الوقت الى الاثم ان يتحمل التفويت الى عدم الجواز ان لم يكن بعد العجز وبقي اصل العباده الذي هو المقصود
مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل الذي له من حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان
القدره على اصل الواجب بقي بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت ويجب عدم الاداء عليه لا يبقى فيكون الواجب
فعلا موصوفا بصفه ومن وجب عليه فعل موصوف بصفه لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدره الميسره لا يبقى
بعد فوات تلك القدره بفوات صفته وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان شرف الوقت
مما ليس بمقصود في معنى العباده في كون الفعل عباده بخلاف صفة اليسر فانه كونه مقصودا لله تعالى عليه
وهذا الاختلاف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا الامر بان يتصدق بدرهم في مكان
كان لتاكيد اليمن فثبت ان العجز يجب ان يتصدق بالبشرى لان الفرض فيه يحصل فكذا ههنا واما عدم صفة الاداء
مثل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء اصل السبب لا يكون ولما كان الوقت سببا غير
مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العباده كمن التلف مثليا وعجز عن تسليم
المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى حتى يجب عليه القيمه كذا
ههنا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضا مثل الاداء وان لم يكن في الفضيله مثله والمعلوم حق ازاله
الماثم لا في احراز الفضيله وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومي وغيره يقوم مقام العبادات الكامله
في ازاله الماثم لا في احراز الفضيله ولما ثبت ان النص معقول المعنى يتعدى الحكم وهو وجوب القضا
الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبهذا كرنا
خرج الجواب عن توهمهم ان مثل العباده لا يصير عباده الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان
الفعل الذي هو مشروع عباده في غير هذا الوقت حقا للعبد هل يصلح اقامته مقام الفعل الواجب
الواجب عند فواته بقوله قال ذلك لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيما يثبت عليها
عندها وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعه وتكبيرات التشريق لان سقوطها للعجز لان اقامة الخطبه مقام الركعتين
غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فيمضي الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه قبول الظهر لانه مشروع
للعبد بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالتكبير ذبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو
منهي عنه لكونه بدعه فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمه والامام قال صاحب
الحق ان الاسلام ولا قوم النصوص وما هم عليه ولم نعرف هو ان القضا كيف يستقيم وهو كيف الصلوة والصوم الواجب لاجل الذكر
القضا في الصلوه والصوم بالنص ولولاه لما عرف هو ان القضا كيف يستقيم والحكم القضا يجب بالامر الذكر
يوجب اداه الا انا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضا ان الواجب لم يكن يسقط بخروج الوقت والا
هذا النص طلب تفريغ الذمه عن ذلك الواجب بالمثل وبهذا سمي قضا ولو وجب ابتدا لما صح تسميته قضا
حقيقه وهذا لكن عصبت بهذه كذلك عند بحث القضا لورود النصوص الموجبه له ولكنه قضا في الغضب السابق

للادا او موجب العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا ههنا قال الشيخ رحمه الله
شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفايت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداوه اداه نصه مضمونا
عليه كالمغصوب ان لم يكن اداوه واجبا وكان قادرا عليه فضمن بالتفويت ايضا فيسد الحدبا مضمونا عليه
الفوات له مثل مشروع عنه مملوك له وهو النفل فانه مشروع عباده بحكم الامر وهو قوله تعالى وافعلوا الخير
واذا المثل من عمل عن الفايت المضمون امر بايت بالكتاب والسنه والاجماع فلا احتياج الى امر مبتدأ وهو
قوله وبيان ذلك في بيان الوجوب بذلك السبب هذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة
وهو معقول اي وجوب القضا مدرك بالعقل وسقط فضل الوقت الى كذا في مضمونه معنى الا بما اي سقط
منتهيا الى عوض مثل بانه لم يكن من جنسه والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا فاد اعقل هذا
اي المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به وهذا الكلام فيه الى الرد على من
قال انه في قطع فيما ذكر من المنذور اذا لم يتعين بعد العامه يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب
لعدم وروده نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر رحمه الله في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر
ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى الشهر واليوم ولم يف فالقضا واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن
على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى قول الاخر بالنذر واعلم ان
التفويت انما يوجب القضا عندهم لانه بمنزله نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا
فعلى هذا انه اذا فات لا بالتفويت بان مرض وجن في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور
فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة الاختلاف وذلك
ذكر شمس الائمه رحمه الله ان وجوب القضا بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت شاء فيه وهو معذور
فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزله التفويت عندهم في ايجاب القضا حينئذ لا يظهر فايدة الخلاف
في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج قوله وهذا اختيار قول العامه اقرب الى الفقه
وتاويله الفريق الاول في اشياء منها مسائل اصحابنا ان من فاتتهم صلوة في الوقت او فاتهم صلوة من
صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعه جهرا امامهم بالقراءه ولو فاتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها
بالليل لم يجهر امامهم بالقراءه ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر
فقضاها في السفر صلى اربعا كذا ذكر شمس الائمه رحمه الله في اعتبار حاله وجوب الاداء دون حال
القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام
والركوع والسجود فقضاها في حاله الصحه وعلى العكس حيث يعتبر فيه حاله القضا لا حاله الاداء حتى
وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الادا لم يجب بهذه الصفه ولم يجب عليه في الفصل
الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفه بهذا الدليل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول لانا نقول
السبب هو الاداء او الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدره مجوزا
للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايما عند العجز عن اختيار الفعل في هذه الحاله فلا ذكر عليه في
القضا من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حاله المرض او العجز فقد فاتته صلوه كامله بقيام وركوع
وسجود كان له فيها ولانه لا انتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها في حاله الصحه قضاها

٦١

فان وجد شرط الاستئناف في هذه الحالة كان له ذلك واداؤه فلا كراهة في الاداء الا ترى انه لو افتتحها في الوقت
فاتمها ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا او مؤميا ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها
قائما فاذا استقام الاستئناف في الاداء فكذلك في القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على التكفير
كون له التيمم في الفصل الاول وكونه للفصل الثاني لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء للتكفير بالصوم
[illegible] الا الاستئناف الى الخلف هو المراد عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية
الاستئناف الى الخلف وقولا فكذا هذا بخلاف السفر والقصر فان السبب هناك قد تقرر موجبا للاكثر
او [illegible] فلا يتغير ذلك في القضاء فان قيل قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل
وقد سقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار لان الجهر بالقراءة في
نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة
المغرب قلنا انما شرط لوجوب القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب
قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر لكونها بقراءة في ركعتين بغير قراءة وكذا لا يكون التسليم
على راس الركعتين في قضاء الظهر وكونه النفل نعلم ان المعتبر ما قلنا كذا في شرح فوائد الجامع
الكبير نقلا عن استاذه مولانا بدر الدين الكردري رحمه الله واعلم ان القضاء في حق هذه المسائل بان
المشروع لما امر بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف اليها [illegible] لكن يظهر
ذلك في حق نقل القضاء لا مطلقا [illegible]
[illegible] في ضمن النفل لان نفسه بالقول ابتداء وكما ان للاولياء يتملك جارية الابن ولكن في ضمن النقل لا ان
يتملكها ابتداء ونظائره كثيرة **قوله** ولهذا قلنا اي لما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب وما عجز عنه يسقط
قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق والمسئلة على اربعة اوجه ان تركها قبل ايام التشريق ثم
قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابي يوسف رحمه الله انه يكبر لانه قدر على وصف الكمال [illegible] كالمريض اذا فاتته
صلوة [illegible] قضاها في الصحة بعضها بركوع وسجود وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقيدا [illegible]
[illegible] يكون زيادة على ذلك المقيد وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق ففي [illegible]
الكتاب قال لا يكبر وقال [illegible] رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتكبير [illegible]
[illegible] مخصوص [illegible] بفوته كرمي الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح
اذا نسي صلوة فقضاها في المرض قضاها بايماء وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل [illegible]
جماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة جماعة
فانه يكبر [illegible] التكبير قائم ولولا [illegible] على المشروع في هذه الايام [illegible] ليكون القضاء على حسب
الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله في شرح الجامع في هذه المسئلة انما يكبر لان التكبير
جهر مشروع فيها وينبغي ان يكون مشروعا في النوافل الا انه لم يؤت لعقد شرطه وهو الجماعة
[illegible] النوافل احتياطا فظهر في ذلك [illegible] اما علته لا [illegible] الفوائت بجماعة وعندهما في مكتوبة
[illegible] فان قيل انه قد عجز عن [illegible]
[illegible] عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير [illegible] فيجب عليه التكبير
[illegible] مشروع له فينبغي ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه للعجز عن الوصف

خفية قلنا قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير
في هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بجهة الجهر فسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل
بدون الوصف **قوله** ويتفرع عن هذا الاصل مسئلة الفوات على وجه الاداء عند علمائنا
رحمهم الله وهي منصوصة عند ابي يوسف في النذر بالاعتكاف وهي ان يقول لله علي ان اعتكف شهر رمضان
او ان اعتكف هذا الشهر يشير لوقته باسم العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف فيه لزمه ان يعتكف شهرا
منها بصوم مبتدا وعند الحسن بن زياد رحمه الله لا شيء عليه وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وزفر
رحمهم الله لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى القضاء في شهر اخر لانه
يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل وصار الظاهر على [illegible] الفرق
بين الاول وهو ان القضاء انما يجب بالفوت ابتداء بالدليل الذي تعلق به الاصل والفوت مطلق عن
الوقت فلا يحصل القضاء بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت
علي ان اعتكف شهرا متتابعا لانا قد ذكرنا ان الفوت بمنزلة النص ثانيا على الايجاب ولو ذكر ذلك
يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود واما الفريق الثاني فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب
بالامر وذلك يضمنون بالقضاء فكذا هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل الاكمل الفضل
اي من ابطال الاصل فان لم يعتكف حتى جاء شهر رمضان [illegible] فقضى فيه لم يجز عندنا خلافا لزفر رحمه الله
لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا يجزيه
هذا الاعتكاف فيما لو نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة وان
[illegible] وضوءه يلزمه التوضي لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوز له ان يصلي المنذور بتلك
الطهارة فكذا هذا ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت على القول الاول او صار كانه ذكر النذر مطلقا عن الوقت على القول الثاني فلا يتادى بصوم
رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما
لا يلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر فيه اي انه لا يتادى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف شمس
الاسلام رحمهما الله فاذا عرف هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم
في وجوب القضاء انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل بها اذا صام ولم
يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب
القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل بل بقي فعرفنا انه وجب
بغير ما اوجب الصوم والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء لما تأدى [illegible]
في رمضان الثاني كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه
ووجب اداء الاعتكاف فيه ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي به الاداء
وفي قول الشيخ رحمه الله شهر اعتكافه ولا يجزئه في شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين
والدليل على الوجهين ايضا ان الفوت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يصل
فيها **قوله** ولكنا نقول استدلوا [illegible] ما قالوا انه بالفوت [illegible] ذكر كلمة [illegible] اي لا على الاكراه

في هذا في النذر بالقياس على ما ذكرنا من الصلوة والصوم لانتفى مقصود وهو التفويت وفيه اشارة الى
ان التفويت كنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر واذا ثبت هذا اي عدم دخول القضاء تحت مقصود
بالدليل الذي ذكره لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء **قوله** الا ترى انه يجب بالفوات جبرا استدلال
على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك لزم ان لا يجب بالفوات وذلك بان يجن او اغمي عليه او مرض
في وقت المنذور ولا باختيار ما لا يمكن ان يجعل فوات المنذور وجنسه بمنزلة نذر ابتدائي لانه لا بد فيه من كونه
مختارا ولا اختيار في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود لما وجب الفوات كما وجب التفويت يضاف
الى ما يشملهما وهو السبب الاول ووجوب الفوات مثال الاعتكاف بان مرض مرضا يمنعه الصوم ويمنعه الاعتكاف بان
صار لا يستطيعونا او نحوه **قوله** الا ان الاعتكاف جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان قضاء الى السبب الاول
فكيف جعل اداء ما او حكمه السبب الاول من ان الحكم لا يوجد على العلة فالجواب ان مطلق الاعتكاف الواجب
نظرا الى نفسه لو دخل وقت ادعم بعد وقته الاعتكاف الواجب الذي هو مطلوع الوقت فتعين صوم الاعتكاف
في المنذور الذي يوصله شرح اي باعتبار الصوم شرط وسقوط السبب باعتبار وما لا يتوسل الى الواجب الا به كونه
تبعا له وقيد بالواجب لان الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله
انه يشترط الصوم فيما فيه قضاء الصوم فيه الصوم ايضا لان الصوم مما كالطهارة في الصلوة فعلى هذا لا يكون
الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا
مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والى هذا كان قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد
بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام واذا خرج منه انتهى الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط غير انه امتنع
وجوب الصوم لوجود هذا الاعتكاف بعارض عارض من الزوال وهو شرف الوقت وهو معنى قوله واما ما
هذا النقصان اي عدم اقتضاء الاعتكاف وهو انه اثر في اي في الصوم من جهة العبد لشرفه او معناه انما
لم يوجب هذا الاعتكاف جوزا لانه نقصان اي الصوم شرف وكان الاعتكاف فيه افضل عند النبي صلى الله عليه وسلم
من تعرف فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين
فيما سواه فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة وقد انتقلت بسرف الوقت ولا يلزم صلة قد حصلت
لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بادراك العاقل
وذلك متردد لا يستوى الحيوة والممات في هذه المدة فلا يثبت العدوه فسقط اي استدراكه بسبب شرف الوقت
واكتساب مثله للعجز كما في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت فتعين اي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق الاعتكاف
اي باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت فلما صار النذر كما
لو كان ذلك النذر مطلقا لتعذر الاداء مردودا لكن صرف الواجب الى الواجب الآخر وليس لذلك فصار كالقائل
ان العرف له ان يعلق التفويت كالنذر المطلق والعامة يجعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر
المطلق ولا يعال لما صار النذر كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب الصوم المقصود لزم
ان لا يتأدى بصوم القضاء فيما اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف قضاء الصوم متتابعا كما لو كان مطلقا
لانا نقول اسباع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف بعد ان يكون باعتبار شرف الوقت وكون اعتكاف
قوله الصائم بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين

وكان هذا احوط الوجهين قبل الوجهان اي اثبات القضاء بالسبب الذي وجب الاداء اداء فيه ثبت لكونه مقصود
وهو اول احوط لانه اصعب اما بسبب وجوبان لا يلزم عليه القضاء عند الفوات ثم اول يوجب القضاء عند الفوات
والفوت جميعا فكان اولى وهو اولى ان يعاب الوجهان اثبات القضاء بنص مقصود واسقاط بزوال الوقت
بالعذر ولا اعتكاف بلا صوم وتقدير اثبات الصوم بلا موجب واكثر اصحابنا رحمهم الله فاثبات القضاء احوط
في اسقاط النقصان واعاده الواجب بما يمنه الكمال باثبات بعضه بوجهه وفي الوجه اسقاط اصل الواجب
النقدر اي اثبات الوجه وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذي مهدناه بما قرر الذي قلنا وبيان الاول
ان الزيادة التي ثبت بشرف الوقت للعباد احتمل السقوط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة بالقضاء
وهو عدم وجوب الصوم بسبب الرخصة الواقعة بالشرف وضمه كما في صوم الوقت لا تحمل السقوط والعود الى
الكمال اولى له الاول اعود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى
العزيمة ولما عاد الى الكمال عادة الاتصال لتالي في بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على
السقوط وليس متبقيها السقوط حيث يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم
والصلوة يحتمل الضمير المستكن في اصله يحتمل الكلام ولكن السقوط في قوله لا يحتمل السقوط راجع الى النقصان
والعود الى الكمال راجع الى الرخصة في عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة كما لا يخفى
ولا اولى اي في **قوله** وفي غير الموقتة كسجدة التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات اذا اي في
العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لا يوجب الفور ظاهر
وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب من يقول انه للعمل بالقول القاطع اذا كان الامكان وان تعين عندهم
الزمان بعرفه لا يصير قضاء لان معنى هذا الامر امتثاله في الوقت الاول كان لعرف في الملاحي الحالات اليها لا العمر
فيكون اداء لا قضاء اما عند الباقين منهم اذا فات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لانه اول لازمه الامكان
وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا امر شرط منهم الامر المطلق اي في القضاء شرطه ههنا كذا في المرابط وغيره على ما نقل
من بعد في مسائل باب النهي والمحض اي الخالص الكامل عن الاداء وهو الذي يؤدى الاداء ملتبسا بوصفه
كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها صفتها من الواجبات والسنن والاداب كما تتادى
اداء انه على استقصا وسنة الرعاية وفيها ذكر وهذا في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات
والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لم يسن الجماعة مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها
قصور عندنا كالاصبع الزائدة فانه فيه قصور لعدم وصفها المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة فان الجماعة
فضل على صلوة سبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الجهر ساقط اي في هذا والجهر فيه كان في الصلوة
بذلك وذو التسمية متركه كما كان لاداء متستما استماعا لانه لا يكون ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة
او سماه ركوده ذكر البعض ان كان اول الصلوة او عدمه اعاد قوله والتابع مع الامام في الجماعة
ادى الذي شرع معها ثم مع مؤدا ادا امحماعا اي كاملا ليس العصي اول **قوله** والمسبوق
بعض الصلوة اي كذا فانه اول الصلوة مع الامام بان فات لكونه الى او اكثر مؤد ايضا لا لانه
لو سلكه منفرده اذا ما سبق به لانه لا تنقلب بعقل فيما فوقع الامام من اداءه فكان المسبوق فيه
مؤديا اداء امرا وفعلا اذا قام او بكره فعله في العفو وجوب فعل الملبوس في جهر الا ان صحة

الجماعة موجودة ههنا في البعض بخلاف المنفرد والثاني انه وان كان منفردا فيما يقضي حتى لزمه القراءة وسجود السهو لو سها فيه لكنه منعقد به باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهي تبنى واحدة ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذي صح فيه تغير الامام منفردا في الكل اداء وتحريمة والمسبوق منفردا في البعض اداء لا تحريمة فكان مجبورا دون الاول لاحظ

قوله ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث فمضى فتوضا وهو المسمى باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي فهو اي باعتبار بقاء الوقت داخل في القضاء باعتبار وقوع التحريمة من الاداء مع الامام ولما كانت الجهة مختلفة مع اجتماعهما في محل واحد مع كونهما متنافيين انما جعلنا فعله اداء شبيها بالقضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤديا وباعتبار الوصف قاضيا والوصف تبع ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء

فهو في حكم المقتدي ومن المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سها كالمقتدي وكان فعله في العبود دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت قاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداء كاملا يعضه حتى وبعضه فيما نقض ما ذكرنا قال محمد رحمه الله ان الجامع لو سافر عندي ان تبلغت الجمعة مع الامام فسبق سهما ركود لم يحصل له اتمام معه ذلكه لانه لا يؤدي ولا ان المسبوق منفرد لو ادام له ولو اقتدى مع الامام حتى سلم الامام ثم

قام فصح حيث لان المقيم الذي يصح منه الانعقاد له احرام الامام يعده كما ذكرنا في المسح في طهور انه تبين ودخل صاحب الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا اكثر ثم جعله موحدا بلفظ ورتبنا الى الاستهار اهل العبادة ثم كان من الاعرف مجازا انه وانما سمى المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب او باعتبار حاله وبونس كما ابو حدة الامام محمد بن اسمعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم فاتموا اسنادا الى اكثر هذه الطائفة

قوله الذي سمى الامام رحمه الله ابتداء المشايخ استدلال عائشة العضلة الوقت حتى لو انترك خارج الوقت لا تتغير بمغير بحال بالاتفاق ثم سبقه الحدث اي سلم فراغ الامام ثم سبقه الحدث بعد الفراغ من وروده في بعض الصور ثم بعد فراغ الامام او نوى الاقامة اي في موضع الاقامة والوقت باق ولو لم يكن باقيا يصلي ركعتين وان تكلم بلا احلال انه يصلي ركعتين اعتبارا معنى القضاء ولو تكلم هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبهة القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت سبقت فرضه وعكس هذه المسئلة صلى مسافر فتوضا ثم علم ان امامه ما كان ينوي ودخل مصره اي في مصره فتوضا ثم علم ان امامه ما كان متوضيا فانه يصلي اربعا فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله صار مقيما ويصح حال مقيما في صلوة لا يفسد ما في الصلوة من حرمة الصلوة يمنعه مناسبة لعمل كله في الاقامة لانها تؤكد السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه وبذلك فاذا تكلم فقد انقطعت حرمة الصلوة وهو متوضئ اقامة على عدم السفر فصار مسافرا كان المسبوق بعد اي بعد وجود المغير ولو تكلم اي هذا الرجل المسبوق

فالحاصل ان المسبوق يصلي اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او لم يتكلم لانه مؤد وكذا اللاحق اذا لم يفرغ امامه فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق فانه يصلي ركعتين عندنا وعند زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه اداء او يعتبر اللاحق بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدي نظرا الى قيام احكام صلوته انها تغتفر بالمغير فكذا اللاحق وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له اداء فانه مؤد فيما فاته مع الامام وجعل كانه خلف الامام في الحكم لكن العزيمة حقه ان يؤدي مع الامام لانه معتد بحكم الشرع جوز الاداء بعد

فراغ الامام اذا فاته لا اداء لعذر ومعلوم انه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء الا معناه ان يؤدي شيئا بمثل وجب عليه فلهذا تبين ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في صلاته المغير لانه لا يتصل بالاصل لانقضائه فلم يتغير في نفسه فلا يتغير في خلفه وهو القضاء الا بالاقامة وهذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الثالث فيجوز ان يتصل المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه الثالث وكذا الذي خلف الامام حقيقة لانه مؤد في الثالث فيجوز ان يتغير نيته الاقامة في حق صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف الشفعة بدليل انه كون ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام في الاشتراط حالة البقاء ولانه منفرد فيما يسبق واثر التغير يظهر فيه وهو لم ينتابع كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله فان قيل ان الامام اذا لم يعتبر لخروج جزء الصلوة فاما المقتدي فهو في حرمة الصلوة فيكون تبعيته معتبرة فلما المقتدي تبع فجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الائمة رحمه الله

قوله واصل ذلك استدلالا او لا بالحكم على المذهب ثم من المعنى في حال اصلا ذلك اي اصل ما ذكرنا من ان القضاء فعل اللاحق ان هذا اي اللاحق

قوله كانه خلف الامام لا انه حقيقة خلف الامام نص لقول زفر رحمه الله فانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدي خلف الامام سواء كما سنذكره صار اي اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله الما تعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما في هذا المقام نوع تسامح لانه لا ينعقد له احرام الامام وانما انعقد ما انعقد له احرام نفسه على المتابعة له والمشاركة لما لم يتحقق فعل الامام فعل فعل الامام اصلا ما لم يتغير الاصل فاذا لم يحصل وهو الاداء لا يتغير التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والتكليف لا يعارون لا بمثل وقد تم ههنا بيان لا يحل ثم شرع في بيان الفروع المذكورة بقوله فاذا لم يتغير الامام وقد وجد المغير صلوة المقتدي بعد صلوته

قوله لعدم المانع للمغير من العمل لعدم الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه باعتراض المغير يؤثر فيه بخلاف المسبوق متصل بقوله ثم وجب المغير او بقوله فاذا لم يتغير الا انه لم يتغير القضاء وانما اي ايضا لئلا يتوهم ان مثله المسبوق كالقضاء المشكل لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك لو لا قوله ايضا بدل على ان جملة الكلام يؤدي مثله المسبوق وانها كالغاية مسئلة اللاحق يعني هذا الوصل وبخلاف بالواو لاستقامة المعنى كما استقام بدونها وكان عطفا على مثله الكلام من جهة المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم ويخلاف المسبوق ايضا

قوله واما القضاء فنوعان اي القضاء الخالص نوعان فاما الذي شابه معنى الاداء فقسم اخر ومعناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان من غير فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم يقسم بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا ينحصر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يصح ذلك بالتقسيم الاول وكذا هذا ويقدر الكلام اما القضاء نوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى الغير واما اختصر اعتمادا على ما ذكره في اول الباب

قوله بمثل القدرة ثم باب الصوم بانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن كان والفدية والغدر الندل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه

قوله وثواب النفقة اي كثواب في الحج بالحجاج الثالث ثم علم

ان من عجاج عن الغير جايز ولكنه لحج الفرض مشروط بالعجز الدايم حتى مات عن المستطيع عن المريض
الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مرضه حتى مات وانه يجع تعلقه بجة الاسلام والمودى تطوع لانا
عرفنا هو لزم يحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخ وانها دايم الى موته ولانه فرض العمر فيعتبر
عجز مستغرق بقيه العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح
البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لانه من التطوع على التوسع ثم المتاخرون من
اصحابنا رحمهم الله اختلفوا في هذه المسئلة قال بعضهم بالامر نوا النفقه ويسقط الواجب عن
الامر بما الحج ويقع عن المامور وهو رواية عن محمد رحمه الله قال الحج عن الغير بدعة ولا تجرى النيابة
اذا العبادات البدنية وكذلك ثواب الانفاق لانه معه مشاق عليه وانما يسقط عن الامر الحج اقامة
الانفاق بسبب الجامع المستحبة مقام المسبب فبلغ الشرع اذ لا في الواجب عليه الانفاق في طريق الحج واداء
الحج واذا عجز عن اداء الحج يبلغ عليه مقدار ما يقدر عليه وهو الانفاق لما في طريق الحج فيلزمه دفع المال
لينفق الحاج في الطريق والدليل عليه يشترط اهلية النايب بصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو
كان الفعل ينتقل الى الامر لشرط اهلية لا اهلية النايب كما في الزكوة وقال اكثرهم انما يخرج النايب في الافعال
ويقع عن نفسه لزم ان يسقط عن المامور فرض الحج بهذه الافعال لانا نقول فرض الحج لا يتادى الا بنية
الفرض او بمطلق النية ولم يوجد واما وصف النية عن الامر وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس
الائمة رحمه الله في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار تشهد بهذا القول فانه صلى الله عليه وسلم
قال لسائله حج عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيجزي ان احج عنه قال نعم
وحديث الخثعمية هذا النائب يشهد على ما يذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية
الحج ولو نوى الحج لنفسه بعد ما صار نوع عنه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق ويدل عليه انه لو حج من
غيران يتبرع فانه يسقط عنه الفرض ولو انبوع في الطريق لم يحج لا يسقط حتى ان النيابة في الفعل واذا
ثبت هذا قلنا قوله ولو اوان المعمر له في الحج وجاح التاسع انما يصح على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان
الفعل قد اقيم مقام الفعل لانه انفاق ثم على هذا المذهب ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقول
مع كونها معقولة ظاهرا ان تعالى انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم
لحصول المشقة والتعب في الفعل الثاني كحصولها في الفعل الاول واما فعل الغير فلا يحصل به
المشقة له فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا يرى انه لا يرتضى للقياس حتى لم يجوز ان يقضي صلوة ابيه
صيام ابيه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معلومة منها لجاز لسلامة بالقياس كما في المنذور والمعينه

قوله لا صورة ولا معنى الا عدمها صورة فظاهر واما معنى فلان شرع الصوم انجاب النفس بالكف عن
قضاء الشهوتين وفي الفدية ينقص المال ودفع حاجة الفقير فلم يكن الفدية مثلا للصوم فما سال اي كما
في قوله انا لا نعقل المماثلة لطف ورعاه اذ ليس في ذكر قوله فيما بعده وكذلك ليس بين اعمال الحج
ونفع من محتاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق اما السعي من سلاه فديل ان بين الفدية والصوم
مماثلة وهو انه لما فرض طعام يوم الى مسكين فقد دفع السبع عن الارتفاق بذكر الطعام فكانه لم يوصل
الى نفسه خطها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم ينقل المماثلة بوجه عن احد من الاعاق واعال

قوله لكنا استدللنا من حيث المعنى نظرا الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة
الحج وكذا في نظرا الى ذلك المعنى وكذا الانفاق في الحج لا يكون اساءة بالراي لكنا هو رناه اي المذكور
لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الانفاق الحج لا يكون اساءة بالراي لكنا عرفناه اي المذكور
وهو الفدية بالنص قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم ان
يفطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا وكان ذلك في بدء الاسلام
فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص عليهم في الافطار والفدية وقراء ابن عباس رضي الله
يطيقونه اي يكلفونه على جهد منهم وغيره وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار
والفدية وعلى هذا الوجه غير منسوخ ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اي يصومونه جهدهم وطاقتهم
ومبلغ وسعهم كذا في الكشاف وذكر في التفسير وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما وعلى الذين يطوقونه اي
يكلفونه فلا يطيقونه وفي قراءة حفصة رضي الله عنها وعلى الذين لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى
هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه قوله وهذا مختبر ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
اي هذا النص مختبر اي حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لا تضلوا بالاجماع
اي باجماع العاملين بانه غير منسوخ او معناه بدلالة الاجماع فان الحكم الشيخ الفاني ومن بمعناه مجمع عليه
وهو مستفاد من الكتاب ولا استفادة منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختبرا ضرورة
ويمكن ان يجري على ظاهره اي هذا النص مختبر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما
عند من جعله منسوخا فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان المعنى وعلى الذين يطيقون الصوم فلا
يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختبر فلما يمكن العمل بظاهره رجعنا الى كونه بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهم
قوله وثبت قيام الانفاق مقام الانفاق في الحج بحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرين
والحديث مذكور في الكتاب وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان امراة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة
الله على عباده في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم قالت فقال رجل اني
نذرت ان يحج وانها ماتت فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين كنت قاضيه قال نعم قال فاقض
الله فهو احق بالقضاء كذا في المصابيح لا يستمسك على الراحلة اي لا يقدر على امساك نفسه عليها وفي
والثبات عليها افيجزئني بالهمزة يكفيني عما وجب ومتى ان احج عنه بفتح الهمزة وضم الجيم اي احجج عنه
يعني وادى الانفاق عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة للحديث على ان
الانفاق قائم مقام الانفاق فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك
وانفق عليها وفي بعض النسخ ان اجح بضم الهمزة وكسر الحاء اي آمر احدا ان يحج عنه على هذا الوجه
يصح التمسك ارايت اي اخبرني وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار ودين لكن العرب اذا لم يجد
الضالة يقولون لكل من يرونه ارايت ضالة كذا اي اخبرني عنها اما كان يسل منك في عامة الكتب
من المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لا يستقيم وانما المذكور في عامة
الكتب فسر انه هو الصحيح وروايته في الاسرار في حديث الخثعمية الا رايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اما كان يكون ذلك يكفي قال فدين الله احق ومعنى قوله احق اي بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واقرب برافته
ان يسل منه حالة العجز فعل الغير والانفاق الذي لا يقدر الا عليه يؤيده رواية المبسوط الله اعلم

ان تنفل وصل معناه ندب الله اولى بالقضا ويؤيده رواية المصابيح وفي بعض النسخ فقضيته باليا
وذلك نظير الاشباع لكسرة التا وهو جائز في لغة حمير قال شاعرهم يا ام عمرو لا ولدينه
معجما بالكسر والنسبه لينك ادجيت به هكذا كما يدريه اكلتيه كذا في الجوامع الجادية
قوله في حديث الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث قالت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي
الحج بالاداء من الغير يقول الدين بالاداء من الغير واما عند بعضهم يقول الدين بالاداء من الغير واذا
كان فيه تكرير لدى ما مر المديون لكن الدين ان امتنع منه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب
الدين بالخيار في القبول فلا يعقل القبول بعدما دل على ان ذلك كان بالامر والظاهر انه صلى الله عليه وسلم
قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اي وجه يصل اليهم من المديون او غيره شرعا
او غير شرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا الادل على الامر به **قوله** ولهذا قلنا متصل بالتعلل
ما لاستدراك في قوله ولكنا جوزناه بالنص وعدم تعقل الدليل فيما لا ندركه قلنا ان ما لا ندرك بالعقل مثله
ولم يرد فيه نص يسقط الى ايجاب المثل موقوفا على ادراك العقل لتمكن اقامته بالحسب الاول الذي على السمع
فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلاة لا يضمن بشي سوى الاثم لانه
ليس لذلك الوصف مستعد على الاصل مثل عقلا ولا نصا **قوله** بعض احترازا عن نقصان الركن بعينه من
الصلاة فان قوله نقص الصلاة في اركانها يحتمله ذلك **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما لا يعقل مثله ولا نص
فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة رديئة في الزكاة مكان خمسة جيادا كونه اي يسقط
عن الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الا انه لا تقوم منها بمقابلة الجودة الا الجودة
ودفع ولم يرد فيه نص لا يملك اجرها المفسح لصرفه جدرته وليس للوصف الذي يعوض هذه الفوات منفردة مثل صورة
ومعناه ولا معنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتسقط اصلا الا يرى انه لو ادى اربعة جيادا عن
خمسة ردي لا يجوز الا عن اربعة عندنا الا انفر رحمه الله وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مايتان وقيمته
لصياغته ماسان فادى خاتمة على الاول لا يجب في الزكاة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الاموال عند المقابلة
بجنسها ولا معنى لقول من يقول سقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله
تعالى عامل عباده معاملة المكاسب او لا جرا فانه تعالى اشترى منهم وملكهم والربوا يجري بين المولى ومكاتبه لا
نرى الى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في صوم يوم الشك ان الله تعالى نهى عن الربوا افيقبله منكم واحتاط محمد
رحمه الله ذلك الثاني اي باب العبادة فقال عليه ان يؤدي فضل ما بينهما ووجه ان الجودة متقومة من وجه فانها
متقومة في المضمون وفي تصرف المريض حتى لو حابى بها ماله بان باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة في مرض
المحاباة للمشتري وكذا في تصرف الوصي حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردي لا يجوز وغير متقوم
من وجه فيجب الاحتياط في الله تعالى الا يرى ان ما لا عبرة به اصلا وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر
فيما هو الله تعالى حتى مثل ان من اوجب امر الحرم فاخره ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة
احتياطا فهذا اولى كذا في شرح للجامع للمصنف وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرحه للجامع ان
الجودة انما سقطت في حكم الربوا في العاقدين لتحقق المماثلة التي هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقدين
كالوارث الصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدي الى الربوا ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يؤدي الى
الربوا فيه ودون وجهه نقصان الفقير بما اخذ من الغني لا تملك فيه مقدار الواجب اذ قدر الواجب

بل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير ملكا اياه صاحب المال ثم باخذ بل باخذ بدله لا يؤدي الى
الربوا من حيث انه تعلق بالوصف في الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك
والحق ملكه بالكفن فيحقق فيه الربوا لانه يصير ملكا للواهب فيه بما يأخذ من صاحب المال فاذا ادى
بين ان مرض فلما من كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا ادى اربعة جيادا
عن خمسة زيوف لا يكون ومن كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا تعتبر كما في مسئلتنا فانه لو اعتبر
الاجزم الزائد له والله اعلم **قوله** وهذا لعدم المثل عقلا ونصا فلما ان رمى الجمار واخواته
لا تقضى فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك الرمي فلما اتحاد الدم
عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك الرمي كسجود السهو
في الصلاة وهو جبر النقصان لا قضاء لما فاته الا يرى انه يجب ايضا اذا زاد في الصلاة من جنسها او
الزكاة لا يسقط ايضا كذا هذا او لما ذكر انه ان لا مدخل للرأي فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه
اي اثبات الفدية في الصلاة بعرض لذلك فقال فان قيل اذا سأل وهو الفدية عند اليأس غير معقول
المعنى فلم اوجبتم الفدية في الصلاة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل **قوله**
بلا نص قال عن الفدية اي او جنسهم ها حال كونها غير منصوصة فيها اي لا يعدى ذلك الحكم
بالقياس ولا يوجد حتما بكتابنا يقول كيف ان اثبات الفدية في الصوم ثابت على معنى معقول وان كنا
لا نعرف عليه والصلاة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها او
ادائها بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر
النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلاة بالتدارك
اولى ويحتمل ان لا يكون معقولا وما لا يدرك لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل به لكن لاحتمال المعارضة
امرنا اياه بكن وجوب الفدية في الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية في الصلاة
على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فليس كان هذا الحكم مشروعا في الصلاة فقد صار مؤدى لا
بالقياس لانه يكون حسد بر ابتداء يصلح ناسخا للسنات يشير الى اي ادا الفدية في الصلاة بهذا الطريق
لا بالقياس ولهذا الحكم بجواز الفدية في الصلاة مثل حكمنا بجواز في الصوم لا يا حكمنا بجوازه في الصوم قطعا
لكونه منصوصا عليه فيه ورجونا القبول في الجواز في الصلاة فضلا في محمد رحمه الله في الزيادات
في هذا في فداء الصلاة يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال يجزيه ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع
الوارث بالفداء من غير وصية ولو كان بامرنا بالقياس لما احتاج
الى الحاق الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلاة كل
مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم
والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه
مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى الموثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في ذلك
الحكم معقولا كما في دلالة النص او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارات المكلفة
المقدرة وههنا المعنى الذي هو الموثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة لما

يكن بالعباس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها
وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض
على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وقد لزم على الشيخ مسئلة [illegible] نها
ايضا فقال فان قيل [illegible] مثل للاضحية عقلا وله نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما
اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد
ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر
او غيره او كان غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح
والمبسوط قلنا ان التضحية ثبت شرعها بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله صلى
الله عليه وسلم ضحوا او غيره لكن احتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب
المال كما في سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لما فيه من العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة
المحبوب منه فيحصل به الابتلاء الشرعي اي الشارع نقل القربة من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقة في
ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة لكي
يكون اول ما يتناوله من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ
لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل والله اشار الى ذلك في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وبهذا حرم على النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى من التحق به تبعا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني
على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة ليستقل الخبث
الى الدم فيبقى اللحم طيبا فيستحق صفة الضيافة في هذه الايام ما يتناوله الغني والفقير منه لانه
مع ما ثبت احتمل ان يكون في التضحية اصلا دون التصدق فلم ينتقض بهذا الموهوم وهو التبدل
معارضة المنصوص المستقر به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم
وهو التصدق مع ان يحتمل اي احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعني كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احتياطا وهاهنا الجواب انما اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا
قوله وسواء فعل التضحية او الذبح نقصان لانه المالية الخ قوله في الهبة معترض فيثبت الملك اولا
ثم ينكشف الغرض عن ايرادها متعولا اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع
فيها عند ابي يوسف وقال محمد رحمهما الله له ان يرجع فيها ويجزيه من الاضحية [illegible]
قوله يعني محمد رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيها
يعني كشاة القصاب وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل [illegible] القربة
لا يكون ان يقع على ملكه والمذبوح باق على ملكه يأكله ويطعم [illegible] ويورث عنه ويبيعه [illegible]
انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصدق بها مع قيام الملك
واذا ثبت ان ذات القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم على ما لو ذبح لا للاضحية والرجوع
فيها لا يعدو حكم الاراقة لان العادة لا تعاد فلا يتحقق الفسخ ونظيره وهب شاة [illegible] ذبحها واكلها [illegible]
[illegible] لو ذبح شاة الهبة وباع جلدها او بيع الواهب [illegible] لا يبطل البيع ولابي يوسف رحمه الله ان القربة

كما تتأدى بالدم تتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز [illegible] وبعد الذبح لو باع
شيئا منها يتصدق بثمنه [illegible] الى جهة لا يبطل [illegible]
تتعلق معنى القربة بما يبقى على حكم سائر الاغنام تتأدى القربة باراقة الدم بابطال [illegible] التمول
من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتأد به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع
لانه يبطل ما ادى من القربة بالعين الا يرى انه يصير بعد الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال
كذا في الاسرار [illegible] رحمه الله [illegible] سقوط التمول نقصا فيه لا باعتبار ظهور معنى القربة
وعن اعتبرناه اثر القربة ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصدق
النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان التصدق [illegible] بالمال لا يتصل منفعته الى
الفقير والتضحية [illegible] المال بالاراقة او [illegible] مع ازالة التمول [illegible] فيكون منهما
نوع مماثلة قال المصنف رحمه الله في شرح التقويم ان الله تعالى نقل القربة من التمليك
الى الاراقة صفة المماثلة بينهما [illegible] حيث ان الله تعالى اقام الاراقة مقام التمليك وفيه
شبهة المماثلة فان محمدا رحمه الله يقول ان القربة لا تتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب
له لا يسقط حق الواهب من التمليك فدل ان القربة لا تتم الا بالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة
من هذا الوجه فاذا فات [illegible] التضحية يجب التمليك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشرع
اقام [illegible] مقام [illegible] **قوله** الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال لما ثبت اصالة التصدق
في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج عن العهدة بالتصدق في ايام
النحر ايضا كمن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر [illegible] يخرج عن العهدة وان كان مأمورا باداء
الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب [illegible] والاحتمال ان يكون اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى
التصدق وهو واجب النص في هذه الايام فلا يعتبر الموهوم في مقابلته كذا [illegible] صلوة الظهر فان
اصالتها ثبت بالنص ايضا كوجوب الجمعة [illegible] **قوله** والدليل على انه اي
وجوب التصدق كان بهذا الطريق [illegible] احتمال كونه اصلا في التضحية لا انه مثل للاضحية [illegible]
كالفدية للصوم انه اذا جاء العام القابل اي ايام النحر منه لم ينتقل [illegible] الخ [illegible]
ان هذا اي وجوب التصدق ثابت على مثل الاصل اي على مثل [illegible] الواجب وهو [illegible] الاراقة
لان الاراقة [illegible] مثل من كل وجه او معناه على المثل [illegible] ان يبطل الخلف [illegible] التصدق
كما في الفدية يعني من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم
الى الصوم لانه المثل الاصلي [illegible] اي التصدق [illegible] اصلا من [illegible]
وهو ان [illegible] العبادات المالية التصدق [illegible] الحكم [illegible] حكم الشرع [illegible] لم يبطل
بالشك ايضا [illegible] التصدق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كان الاراقة
اصلا يبطل بالقدرة على المثل [illegible] الفدية وقد صار كونه اصلا [illegible] فلا يبطل بعد
الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها في ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا والله
اعلم [illegible] ايضا [illegible] شرح التقويم انه اذا جاء وقت الاضحية [illegible] التصدق

لانه مثل اصل في هذا الباب فعلى معنى انه كان اصلا يصل منه الى التحصيل ولو لم يكن مثلا اصليا لعاد برأيه
بقدرة عليها كما ان المثل في حقوق العباد اذا فات وجب القيمة عاد مع القدرة على المثل وههنا لم
يعد الفائت كل انه مثل اصلا وتحصيل ههنا [illegible] لا يعود [illegible] تأكيدا
لله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما في المسائل اذا انقطع [illegible] الناس [illegible] القضاء بالقيمة
ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا وقد وقع لفظ الا ان في هذه المسألة [illegible] كلها يعني لكن قال
وان استدراك من قوله واحتمل ان يكون النصف اصلا وفي هذا الاستدراك [illegible] ذكر الاصطلاح
والثاني استدراك عما يلزم من هذا الاصطلاح مع استدراكه وتقريره لما اصطلح ان يكون اصلا والمثل معارض
عليه ان يكون النصف في امام الحرساني لكنه يحتمل ان يكون النصف اصلا وفي هذا الاستدراك
يرجع ذلك الاصطلاح والثاني استدراك من قوله وجب العمل بالموصوم مع الاصطلاح ونحو ان يكون استدراكا
من قوله يحتمل ان يبطل **قوله** على ما اشار اليه شرح المبسوط لا في هذا الكتاب او هو يشير بالتا
اعظم **قوله** واما القضاء الذي يشبه الاداء الى آخره رجل ادرك الامام في الركوع من صلاة العيد
ياتي بتكبيرات العيد فاما ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام كلها
وان كان في هذا استعاله بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا وان خاف ان كبر تكبيرات العيد
ان يرفع الامام راسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد
في الركوع ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركب سنة فلا يحتمل الاستغال بسنة فيها ترك سنة
وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل
[illegible] في الركوع فلا يجب اداؤها كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او
السورة لا ياتي بها في الركوع [illegible] من الوتر في رمضان [illegible] لو نسيها ثم تذكر في الركوع قد ركع فانه لا يعيد
في الركوع والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات
شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع [illegible]
عنه وهو امام او مسبوق نسي [illegible] للسهو وان سها عنه ثم تذكره في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب [illegible] محله
الحالي اذا كان من جنسها ما شرع في حال الانحناء له شبه بالقيام [illegible] ان يكون سائرها ملحقة بها
[illegible] واحتمال المفارقة وكان الاحتياط فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء وكان هذا الاحتياط
لا تعطيله ومقايسة كما بلغنا في القعدة [illegible] الصلاة كما في القراءة والقنوت وتكبيرة الافتتاح لانها
عن مشروعيتها [illegible] القيام [illegible] وبخلاف الامام اذا سها عن التكبير [illegible] ركع انه يعود الى القيام لانه
قادر على حقيقة الاداء فلا يعتبر شبهه وهذا عجز عن حقيقته فيعمل شبهه كذا في جامع المصنف رحمهم الله
قوله لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة وحكما [illegible] القيام [illegible] الانتصاب وهو باق الاستواء
النصف الاسفل [illegible] او المفارقة عنه [illegible] القعود [illegible] استواء النصف الاسفل
[illegible] استواء النصف الاعلى موجود فيها [illegible] نقصان [illegible] من الانحناء وذكر [illegible] ولانه قد يكون قيام
بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسبيجابي رحمه الله واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع فقد
ادركها وهكذا الحكم اي وجوب التكبير [illegible] لانه عبادة فيحتاط في اثباتها [illegible]

[illegible] القيام ولا سبيل [illegible] كما تقدم
قوله الا انه [illegible] وتاكيد لقوله الركوع يشبه القيام [illegible] يكبر وهو يهوي فالواو هذا الخ
وليست اي يكبر في الركوع في حال محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوي [illegible]
ما روي عنه يكبر ثم يهوي لانه يخلو اذن حاله الانحناء عن الذكر [illegible]
[illegible] انه صلى الله عليه وسلم كان يكبر وهو يهوي وما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع كل خفض
ورفع ولهذا اورد في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط اذا اقرا الفاتحة في الاوليين ثم لم يزد عليها اقرا
في الاخريين الفاتحة والسورة وان قرا في الاوليين السورة ولم يقرا فاتحة الكتاب لم يعدها في الاخريين
وقال عيسى بن ابان رحمه الله هذا على العكس لانه ترك الفاتحة يقضيها في الاخريين ان ترك السورة لا يقضيها
لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد رحمه الله
في الجامع الصغير وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه لا يقضيهما اما السورة فلا يذكر واما الفاتحة فلان تعيينها
وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يقضي واحدة منهما اما الفاتحة فلما ذكر واما السورة فلانها سنة في الاوليين
وما كان سنة في وقته كان بدعة في غير وقته فلا يقضى وجه الظاهر ما ذكر **قوله** وكذلك السورة
يعني كما ان تكبيرات العيد يقضي في الركوع باعتبار شبهه للاداء فكذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين
يؤتى بها في الاخريين لشبهة الاداء وان كانت قضاء ظاهرا وذلك لان موضع القراءة محله الصلاة لقوله
صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة ولقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن اذ المراد والله اعلم القراءة في
الصلاة لكن الشرع اولى تعين للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روي عن علي رضي الله عنه
القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين اي تنوب عن القراءة فيهما كما قال لسان الوزير لسان الامير
وقد تعين الشفع الاول لقراءة السورة ايضا بما روي عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي
الاخريين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله فصح للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة
في الاخريين محلا للقيام في الاوليين وكونه ركن الصلاة والدليل المعين غير قطعي من هذا الوجه
لم يعتبر الفوات فوجب اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة وان كانت في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد
ولما ذكرنا [illegible] بما روي عن عمر رضي الله عنه انه ترك القراءة في ركعة من صلاة المغرب فقضاها في الثالثة
وجهر وعثمان رضي الله عنه ترك قراءة السورة في الاوليين من صلاة العشاء فقضاها في الاخريين
وجهر كذا في المبسوط ويلزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب
مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي اكد في الوجوب
من السورة مع القدرة على المثل [illegible] الفاتحة في الاوليين [illegible] لا يمكن قضاؤها باعتبار
معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءة في الاخريين نفلا
[illegible] واما من حيث الاداء فعلى سبيل [illegible] كما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمه
الله او على سبيل الاحتياط اذا جعلا بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فلما كان شرعها
بهذا الجهة لم يستقم [illegible] لانه يصير بعد المشروع وذلك ليس [illegible]
[illegible] رحمه الله وحاصله ان قراءة الفاتحة في الاخريين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة الوجوب نظرا الى

من احتياط فلذلك لم يستقيم صرفها الى ما عليه في اما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الجنس
اذا فات قرأها مرة واحدة ووجب الواجب او المسنون الذي من جهة الوصف ان قرأها مرتين
كان بخلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك سقط قوله تعالى كما
اشتغلت احديهما اى الشفع الاول لم يبق بكرار معنى لانا نقول في جهوره ورعاية الصورة واجبة ايضا
ولهذا النقل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء وقوله والسورة لم يجب
ايضا جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعني لا نسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار
الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن ثم اذا قرأ السورة قال بعضهم تقدم السورة على الفاتحة لانها
ملحقة بالقراءة فكان تقديم السورة اولى وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه والاعدل العصر كذا ذكره
رحمه الله في شرح المبسوط قوله على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء مقتبسا كل واحد منهما
بالاخر كله حفظ والله تعالى اما الاداء الكامل فهو رد المغصوب في تسليم المبيع على الوصف الذي
ورد عليه العقد في البيع واداء الدين اى على الوصف الذي وجب ثم عد اداء الدين من هذا القسم
وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان المقبوض عين
والمسلم حكم عين الحق ولو لم يكن كذلك لصار استبدالا بالسلم او المسلم فيه
قبل القبض انه حرام وكذا انه حكم عين الحق عند الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على
القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالا والاستبدال موقوف على التراضي دون
انه عين ما وجب حكما لما رآه ان القضاء مبني على الاداء وعلى تصوره وذلك منتف فيه بالكلية في
انتفاء انتفاء القضاء فيؤدى الى ان يسلم العين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع
فعلم ان تسليم العين حكم تسليم الدين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى
ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا قوله مشغولا بالجناية بان جنى المغصوب في يد الغاصب
او المبيع في يد البائع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك مال انسان فتعلق الدين برقبته
او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان مرض او مجروحا او رد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل
ولا بد من بيان هذه المسائل والعروض بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبدا فارغا ورده مشغولا
بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب
او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين
وبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت
ما بين القيمتين من الثمن في هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه
اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه لان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع
تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لا اشكال فيه لان العبد الذي حل دمه
او طرفه لا يشترى بما اذا لم يكن كذلك فهذا العيب اشد من البرص وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة في كونه
استحقاقا فوق العيب فانه ليس باستحقاق لان ملك المالك الذي هو محل البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان

مسائل الديون تقضى بامثالها

لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المالية لا تستحق عقوبة كالبهائم وكيف تتعلق بالمالية وانها تبقى
سقوط الخطاب الذي يوجب وجوب العقوبة عليه بوصفه اي المشتري اذا اشترى عبدا او ولي القصاص
يابا وجب البيع وملكه المشتري ولو كان حقه فيما اشترى لما صح كما لو تهن وكونه سببا ان البيع في
على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس فلما تملك بالبيع المالية وحل الدم لا يتعلق بالمالية
مستحقة وانما يتعلق بالمالية بالاستيفاء وذلك فعل انشأه المستوفي باختياره بعدما دخل المبيع
في ضمان المشتري فيعتبر العوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينقض به التسليم وكان هذا بمنزلة ما لو سلمه
زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لانتصار العوات على زمان الجلد كذا هذا ولابي حنيفة ان
المبيع تملكا وقت هلك او دين الا ان المستحق هنا كان هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض قبض المشتري من
الاصل وصار كما اذا غصب عبدا ثم مرقه حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لم يتم
تمام سبب العقوبة لا يرد على مسلم الخروج عن عهدة الغصب وذلك بما عاد دينه كما كانت من الغصب
سقوط الضمان بعد الرد موقوف على سقوط حكم هذا السبب الطارئ عند الغاصب فاذا لم يسقط غرم
البدل المستحق عليه الذي بريء عن عهدة الضمان فيتحقق ما التسليم بحكم الشرى فقد تم مع السرقة والقصاص
لانه عيب بل استيفاء بالاجماع والعلة تمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام
وذلك بالفوات العوات كان بسبب بعد القبض فلا ينقض به القبض بان يشكل على هذا الفرق
ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيع
حاملا فهلكت عند المشتري بالولادة يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرق بين الغصب والبيع في
الحبل وفرقا بينهما في الجناية قلنا لان ما يحصل في الحامل مع الايلام والهلاك مضاف الى الالم الطلق الذي
هو حادث والسبب ضعيف والانعلاق الذي كان في يد الغاصب ولا يبطل به حكم الرد كما لو حمت الجارية
عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان ولان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند
الغاصب انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب
وان ذلك غير موجب لما كان يعين والو حسنه رحمه الله يقول ذاك في يد المشتري عن المبيع فيصبب كانت
ازالتها مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحقها مالك او صاحب دين وهذا لان الازالة
لما كانت مستحقة مع ملك المشتري سقط من المشتري من الاصل فكانه لم يقبضه وانما قلنا ذلك
لان القتل بسبب الردة مولاكون تركه وسبب القصاص يستحق من عليه الا ان يثبت من له الحق عفوا
باختياره والبيع وان كان يرد على المالية لكن استحقاق النفس بسبب العلة والقتل متلف للمالية فهو
المحل فكان في معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة في الحكم من هذا الوجه المستحق كان المالية
ولانه لا يتصور بقاء المالية في هذا المحل بدون النفس وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند البائع فيجعل
ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان ماله ينفك عن الاستحقاق فكانه مؤول الى الاستحقاق بالقيمة في حكم
نقط واتفاق البيع جملة وزاد ذلك اذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء
فلهذا هلك في ضمان المشتري واذا قلد تقديم الاستحقاق لا يعد ان يظهر الاستحقاق في حكم
دون غيره لملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لا يظهر الا في حكم

لا استفا حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها واذا امهرت عليه العصا مصطا كانت الدية لورثته
دون من له القصاص وهذا بخلاف الربا فان ربا العقد لا يصير بسببه مستحقا اذا المبيع علية صرف مثل
واستفاد ذلك لا يتاني التالية في المحل والتلف فحصل الجزء قال الحلل لحداء او لصعف المجلود فلم تكن مقابلا
الى الربا بوهدات استراه وهو يعلم كذا به مع اجماع الرواسح عن ابي حنيفة رحمه الله سح بالتمن ايضا
اذا انثل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق في الرواية مساوي بالاتدرج لان هلاك الدم فروجه كالا
سقاقه ومروجه كالعصبة حتى لا يمنع جواز البيع فلستهد بالاستحقاق وعلما عند الجهلة يرجع بحصة
الثمن لستهد بالعيب وعلما لا يرجع عند العلم يشبه لانه انما جعل كالاستحقاق ولا يرجع الشري عن المشتري وقد
اذا فرحص علمه ما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب النقصان ولكن لا يوجب الهلاك
بل الهالك عند الولادة الكلام في مسئلة الزنا اذا جلد وليس هذا كالغصب لان الواهب على
نسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصب لم يوجد ذلك حين رده حاملا وههنا الواهب على
البائع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك بهوان يلف بسبب كان اقدم كونه مستحقا عند البائع
سقف بعض المشتري به وان لم يكن مستحقا الاستعصي بعض المشتري به والله اعلم كذا في المبسوط ويرجع للاقرار
واذا احصيت ما ذكرنا علمت ان قوله اذا الدين يرجع الى المسلسل في الخلاف المذكور بحصص تسليم المسلم
مسغولا بالجنابة وفي لفظ الكتاب اشارة الى الجنس مثل اسعد المسلم عنده وعندهما هذا تسليم كامل
والسلم سيتحلة في العقد لا في الغصب ولا استعمل فيه الرد لانه سيسابقه الاخذ ولهذا اوله الكرخي
رحمه الله مسئلة الغصب فرضه مسغولا وفي مسئلة البيع او يسلم البيع فعلم باستعمال لفظ التسليم ان
الكلام في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقال سبعة الرد والتسليم وهذا ابرده وتسليم كاملا في قوله
اذا اهلك بعد ذلك الهوان انما ان الى قبيلة الدين طارد عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يحقق في الحال
لا في الدين وانما يتحقق فيه لمح بحث مثل هلك ولم نقل هلك اوثق علم ان مسئلة الدين على الوفاق
وقوله تسليم كاملا لاك ما يادته انه ليس بموقوف كما قاله الوضيع رحمه الله لا انه اذا كان باطل
اذ العيب بمنع الكمال في الحد آكاد كرنا **قوله** واذا اخذ الزيوف موضع زيف اي جودة وقال
زائفت عليه دراهمه اي صارت مردودة عليه لغش فيه درهم زيف وزايف ودراهم زيوف وزيف
وهو دون البهرج في الرداءة لان الزيف ما يرده بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والبهرج
ما يرده التجار وربما يتسامح فيه بعضهم واذا اوجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فكان
بهوان اما ميولهوه تسليم اصل الوجحاد الزيوف من جنس الدراهم ولهذا لو تجوز بها في الصرف
والسلم يكون مع ان لا استبدال فيهما حرام بدل الصرف لكنه قاصر لفوات الوصف وهو
الجودة بما اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له ان يسح
برادها ويطالبه بالجياد احيا لحقه في الوصف في الصرف والسلم بشرط مجلس العقد واذا
هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا يرجع بشيء على المديون
وقال ابو يوسف رحمه الله ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد لان اسقاط الحق قدرا
مفصل بالدروف لا بهام جنس حقه ميا ولم قدرا وابانع حقه في الجودة والفي لا مثل لها ولا

قيمة ولا يمكن تداركها الا بضمان الاصل ولا سبيل اليه لان القبض بالقضاء على القابض حقا له مستوفاه
بالزيادة لا لانه لا يتم لنفسه وكيف نقدم وقد هلك ملكا محضا بالقبض وحقنا لقوته ولا طالب له ممتنعا ايضا فاذا
تعذر التدارك سقط للعجز وهذا اذا وقع العاقد في اسحق ابو يوسف رحمه الله تعالى يقول مثل ما تعين يمضي
حقه في الجودة لا حقه مراعي في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط
حقه في المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لان به
الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما الا ان مثل الشيء كعينه وانما تصير الزيوف
حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاذا لم يسقط بقي على حقه ونسبة الاتيان لنفسه انما تبطل
لعدم الفائدة وقد حصل هاهنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصرح مع مطر سواء الاتلاف
بالتبسه باطل في ادا التهم فانه يجب وهو ان هذا المال المضارب او كسب العبد المأذون المديون او
بالبيع بالعيب وكذا هذا الاوسع الجامع الصغير لمصنف رحمه الله **وقوله** اذا لم
يعلم به ليس بشرط لكونه ادا فيما لا يدل عليه ميا في الكلام لان صورته لو كان فيها ما علم به اذا لم يعلم لكنه
شرط لحي رحمه العساكر اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف رحمه الله فانه اذا
علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق وهذا اي ذلك اذا كان باطلا لا لامتثال الوصف منفردا
عن المثل ولم يجز ابطال الاصل الى اصل الاداء للوصف لا حال الوصف الذي هو تبع وهذا احرا
عن كلام ابي يوسف رحمه الله بين الفرق بينهما وبين هذه المسئلة والمسئلة الزكوة التي تقدمت
اذا امكن تضمين الوصف هاهنا كما لو سقط للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وههنا
لا يمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيها بين العباد فلهذا اوليا بحسبهما والفرق لابي يوسف رحمهما الله
بينهما ان خاصية المعقود في مسئلة الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انما تعينت في الحكم كما هو لله
تعالى لا من المعطي وبدون رد المثل تعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لو كان
المنصوص قائما لا يتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا السلم ولانه المطالبة على الحال ان لم يوجد البدنا الثم
وههنا رب الدين يمكن من مطالبة اصلا ووصفا مطربون الجنس فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احتيا
قوله والولد الذي يوجد في القضا الى آخره رجل تزوج امراة على امة على ان الامة امة ملكه ولم يوصف
يسلم العقد كالبيع فان استحق الامة بعضا بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمتها لانه شيء بالاجبر
عن تسليمه بعيب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الحمراء شرا فان لم ينقص بقيمته حتى ملك الزوج الامة انما
المراة والتزام للعهد وهو من الوجوه لا تنشر اراه هبة وميراث او كوها لزم الزوج تسليم العين الى
المراة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المراة يجبر على التسليم ولو اراد ان يدفع اليها فابت عن القبول تجبر
عليه ايضا لان هذا اذا العوض استحق التسمية العقد وكونه ملك الغير له يمنع صحة التسمية وبيوت
الاستحقاق بها على الزوج لا بدله تلزمه القيمة اذا اتفق التسليم ولهذا لو ملكه الا الاستحقاق
لا مثل فرق بين هذا وبين اذا باع عبدا فاستحق العبد بعضا ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر الجعلة
البائع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق ظهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده
واذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم لان الموجب لتسليم العين ههنا قائم وهو النكاح لانه

لا يفسخ باستحقاق المهر كما لا يفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه الا اذا رضي مع القضاء ان تبدل
الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غيره وجب تسليمه بالعقد مكان والدليل عليه ان عائشة رضي الله عنها قالت
دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال صلى الله عليه وسلم
الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال هو عليها صدقة
ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف السبب كاختلاف العين ولا يقال كيف يجوز هذا والصدقة لا تحل
لبني هاشم وهو النبي لانا نقول انها كانت مولاة عائشة رضي الله عنها وهي من بني تيم لا من بني هاشم فكيف وكان
ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مخصصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امه ثم
ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل عنك صدقتك وردها عليك [illegible]
ولان تبدل الوصف يغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبعي من الحرارة الى البرودة
ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد تغير تبدله دل الصدقة الى [illegible] الى
الهبة وحرمته للمشتري الى الحل ايضا فجوز ان يحل العين باعتباره بمنزلة شي اخر واذا ثبت هذا كان
هذا التسليم من الزوج اداء مال من غيره مكانه لا يتفق عليه وكان ينبغي ان لا يقضى من هذا الوجه ولهذا اي ولكون
العبد عين المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج اي يمنعها اياه اي العبد لانه عين حقها ولهذا اي
ولكونه عين المسمى حكما قلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان
ملكا للزوج قبل التسليم او القضاء فلا يعتق عليها في الفرع اي العقد حال وقوعه لم يقع مملكا للعبد
لان تملكه بل القبول لا يصح وانما وقع مملكا لمثل مالية العبد لا لعينه وكان المهر مثل كتابة الا ان مالية العبد
مثل ما في ذمته حقيقة ومالية محل اخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالحزر والظن اكمل تسليم
عين العبد فيصار اليه عند لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم
او القضاء ولهذا اي ولكونه عين المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة
قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه وكان ينبغي ان ينقض التصرفات التي تحتمل
النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المراة بعين العبد كالمشتري اذا بنى في الدار المشفوعة والراهن اذا
تصرف في المرهون وانما لا تنقض لانها لو نقضت يبطل حق الزوج في التصرف الى خلف ولو لم ينقض يبطل حق
المراة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لان حقه لو
نقض يبطل حق المشتري الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض يبطل حق الشفيع اصلا وفي الرهن لا ينقض تصرفاته
بل يوقف الى ان يفك الرهن كذا في الجامع لشمس الاسلام رحمه الله ولهذا اي ولكون العبد غير المسمى
في الحكم قلنا انه اي الغاصب بعينه بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين ولا يجبر الزوج
على التسليم ولا المراة على القبول لان الحق تحول من العين الى القيمة بالقضاء وتقرر فيه فانقطع الحق عن العين
حكم المثل كمن غصب مال المثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضي عليه بالقيمة ثم جاء اوانه
لم يعد حقه الى المثل ولو كان العبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها
اليه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي
بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله ويتصل بهذا الجملة اي بما ذكرنا

من اقسام الاداء اتصالا مسئلة مبنية على الاداء وهي ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله
وهو لا يعلم او غصب ثوبا فكساه اياه فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا و
عند الشافعي رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يغير فيه ما يقطع حق المالك فان احدث فيه ما يقطع حقه بان
كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او برا فطبخه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا و
لانه اعرى الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم برئ
لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله
اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق ايضا
انه اتى بالاداء المامور به لانه غرور منه والشرع لا يامر بالغرور والغاصب لا يستبد بالبراءة الا بالاداء
المامور به وهو لم يوجد فيبقى ضامنا ولانه ما اداه الى ملكه كما كان لانه المباح له الطعام لا يصير مطلقا
التصرف فيما ابيح له وكان فعله قاصرا في حكم الرد فلو جعلناه هذا بردا تضرر به المغصوب منه لانه اقدم
على الاكل بناء على خبره انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لا ياكله وحمله الى عياله فاكله معهم فلدفع
الضرر عنه بقي الضمان على الغاصب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فالنكتة الاولى تشير الى الاداء لم يوجد
والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور وتحقيقه ان الواجب على الغاصب نسخ
فعله وقد يكون ذلك من حيث الصورة وقد لا يوجد الا بالملك فانه يعدم ما كان ثابتا ولا من حيث
الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف لو تصرف فيه بعد تصرفه عبر انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا
للضمان في ذمة الغاصب مع تحقق العلة المسقطة كما ان جهل المتلف لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند
تحقق الاتلاف اذا كان يظن انه ملكه واما الغرور فباطل ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما الا ترى
ان السراق في الطريق اذا اخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن المخبر شيئا وانما الغرور يوجب
الضمان في عقد ضمان كما في ولد المغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب المضيف ما شرط لنفسه عوضا ولان الكلام
في انه لا يكون فعل الغاصب في البراءة المامور به ولكن يناول المغصوب منه عين المغصوب كاف في
اسقاط الضمان عن الغاصب الا يرى انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب
برئ الغاصب من الضمان فكذا اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله ليس بادا اي ماموريه اذ لا
بد للمامور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهي عنه فكيف يكون مامورا به اذ الجزء لا يقتضي اي لا يحتمل
ولا يعتبر ولا تعاد الا عن ظاهر الغيبة مع الاباحة لان المانع من التصرف في ملك الغير الحرمة الشرعية او
المنع الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالي بالاباحة بخلاف ملك نفسه فانه يحترز عن الاباحة اسدا لا حرا
الا انه على نفسه اذا كان كذلك كان السلف مضافا الى الغرور لا الى فعله فيجب الضمان على الغار مطلقا
مع ترددا اي يبطل ايصاله الى المالك حقيقة بالغرور المنهي عنه وحاصل هذا الدليل انه يجري عنه
ليس بادا لكونه غرورا قوله ولو كان قاصرا ثم بالاهلاك في الجواب عن نكتة الشافعي رحمه الله لم يذكر في الكتاب
وهي ما ذكرنا ان الغاصب نال به مطلقه بجميع التصرفات وما عاد بتقديم الطعام اليه الا بيد ابا حقه فكان
هذا اداء قاصرا فلا ينوب عن الكامل فاجاب وقال ولو كان قاصرا كما زعمتم لتم بالاهلاك كما في اداء الزيوف
عن الجياد مع انا لا نسلم انه قاصر بل هو كامل لانه اتصال الحق الى مالكه اصلا ووصفا قوله ولا افادة
لاباحة الاباحة تلغيه اذ الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور في المالك الا جهة الملك فاما الخلل الذي

ادعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا الرد فاما مع جهل المالك والجهل اي جهل المالك لا يبطل
برده العبد الجاني من الغاصب علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا ولكن بالجهل عاد الا انه
نقيضه فان الرجل يعتريه موق تغيره بنقصان اعضائه فكيف يصح عود له تبدل الا قامة الغرض
اللازم وهو الرد الى المالك بمعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد لقي فيه بجهله بان
هذا ملكه لا يمنع مبطلا له الا ترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال
اعتقته وهو لا يعلم انه عبده نفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري اعتق عبدك
هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق
ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا **قوله** والعادة المخالفة للديانة الجعلية
جواب عن قوله المراد بنحو الحكايات عن طلب العبد بضم العادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفة للديانة
الحقيقية وقد بالفقه احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المخالفة
لها معتبرة وقد ذكرتم من العادة مخالفة للديانة الحقيقية لان من مقتضى الاسلام ان لا يرغب في الغير وان يحب
لاخيه المسلم ما يحب لنفسه قال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه
فكما يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان يكره اتلاف مال الغير وروي عن جعفر
ركنا والد قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى داري فقيل ان الحريق بعيد منها فقلت الحمد لله
ثم قلت في نفسي هب انه نجوت من البلاء الا يهتم المسلمين ما يهتم لنفسك فانا استغفر الله من قولي الحمد لله
منذ ثلثين سنة واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة ولا تصلح ناقضة
للاداء الموصوف بصفته **قوله** كما في قضاء فاسد هذا التقسيم يجري في حقوق الله تعالى ايضا فان
قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كما في قضاها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر لانه اداء انقص
لا قام بهذا الاعتبار ربعه عشر **قوله** وضمان القرض مثل ما عدا المثلي نعم يمكن ان يقال ان المثلي فيما
العروض القضاء فيه بان الدين من الاداء لان من عين ما تنعقد به القرض فيصح ان يجعل قضاء
قضاء لوجود شرط وهو تصور الاصل فاما في الدين تعين فيكون لا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء
له لعدم شرطه وكان تسليم العين كتسليم عين الدين فلهذا كان من اقسام الاداء فان قيل الشيء
ان يكون في المثلي العين قضاء فلم لا كان الدين العين حكم عين المقبوض لو لم يجعل
كذلك كان مبادلة لانه كنقيضه وهذا كان القرض في حكم العارية حتى لا يلزم فيه الاجل عند
بخلاف الدين فلما بدل القرض عين المقبوض حقيقة واما اخذ حكم المقبوض صار من حيث
عن الربوا ولا نطر منها وما موضع القرض وهو كونه اداء كما اصل ولا ولي ان يقال كونه
الاداء الا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لفظ الشيخ
القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض من غير ان القضاء المحض وغير المحض
قوله لحقنا المجبر جبرا الكسر جبرا اي اجلي بالغاصب فيما تتخلى عن المغصوب هنا بالمجبورة
ومعنى فالجبر التام ان يتدارك بادا ما هو مثل له في صورته ومعنى حتى تقوم مقامه
من كل وجه وكان اي المثل صورة ومعنى سابقا اي على المثل معنى وهو القيمة

تقاه العباس
ولا نصار الله لا عند تعذر رد المثل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء وقال
الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان هو المغصوب منه في العين المالية
وقد تعذر ايصال العين اليه بزوال المالكية ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالكية وقاله
ابن عباس رضي الله عنهما ولكنا نقول لو اوجب هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجاز كقوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثل
بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان
فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر
ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كما في المسبوق
قوله والقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي المتقارب اذا انقطع مثله اي عن ايدي الناس
بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعددي المتفاوت
بان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة
يضمن مثلها من جنسها معتدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما
معنى فلانها عدلت بقيمة وكان اولى من الدراهم التي يعتبر فيها المماثلة صورة وروي ان عائشة رضي
الله عنها كسرت قصعة لصفية رضي الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها وانجز
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ان اعرابيا اتى عثمان رضي الله عنه وقال ان بني عمك عدوا
على ابلي فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ارى
ان ياتي هذا واديه فيعطي ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فقضى به عثمان رضي الله عنه وتمسكنا
للجمهور بالحديث المشهور وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وهذا نص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد
ولان ضمان التعدي مبني على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا باعتبار الهزال
او لون او عيب لفوات المماثلة معنى وفي رعاية المعنى الذي لا تفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات
والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى جميعا انه لو اشترى عشرة
اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع ذلك مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله
في العبيد لا يكون للتفاوت الذي بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا واما حديث عائشة رضي
الله عنها فتاويله ان الرضا كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان
فقد كانت القصعتان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات
المتقاربة واما حديث عثمان رضي الله عنه فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق
القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان رضي الله عنه ولا اقاربه غيرهم لكنا ... الى حكمه
الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بني عمه لفرط ميله الى اقاربه فاستبانهم وكذا في ... سواه
والمسقط **قوله** وهذا اي ولكون المثل الكامل اصلا في الباب ... على الغاصب

قال ابو حنيفة رحمه الله الى قوله والمدعى وهو اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان
القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين اما ان كان خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ
فان كان القتل بعد البرء فهاهنا جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص
اخر وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص لكن كان احدهما عمدا والاخر خطأ وان كانا
خطائين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهاهنا جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهاهنا جنايتان عند
ابي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يده ثم قتله مقيد بالعمدين وقطعها
عمدا اي وقوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اي قتله عمدا قبل البرء [illegible] للشان
اي السلطان ان الولي يتحقق ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء امر بقتله من غير قطع لان القصاص مبني على المساواة في الفعل
والمقصود [illegible] بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع
مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطاء
فالمعتبر هناك صيانة المحل [illegible] لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عنا بحكم الشرع علينا
وقالا يقتل ولا يقطع لان القطع موجب حكم الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه
فصار قتلا والقتل الثاني هاهنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحصيل له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه وكان
[illegible] بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت في نفسها واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية
ابتداء جناية اخرى الا ترى انها لو كانت خطائين وتخلل برء بينهما يجب دية ونصف كالو حلا الشخصين وبخلاف ما اذا
كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالبرء فعلا مضافا الى شخص اخر ولا يمكن جعل
الثاني اتماما للاول وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا
يمكن جعل الثاني اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل واتضح جميع ما ذكرناه فصل الخطا انه لو
قطع يده ثم قتله قبل البرء تجب الدية وامهنا **وقلنا** هذا اي القتل بعد القطع قبل البرء هكذا اي
تحقق لموجب القطع كما ذكرتم ولكنا ما احتاجه واجه ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان
الفعل متعدد **قوله** في باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرناه من الفرق [illegible] جزاء
الفعل فاما القتل بنفس [illegible] لتعدد [illegible] بخلاف الخطا [illegible] بدل العاقلة [illegible]
ملوا واحدا [illegible] **قوله** الا ترى انه
بعد ما اثر القطع كما يصلح محققا لان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول [illegible] وكذلك
يصلح ماحيا بمنزلة البرء من حيث ان المحل لم يبق ولا يتصور السراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة
للحكم ويتصور تفويت الروح من الاول لانه ليس بموجب الى الارتهاق لا محالة بل العاقلة [illegible] ان
يكون الحكم مضافا الى الفعل الثاني [illegible] الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على
الثاني خاصة ولو كان مختلفا لامكن ان يوجب القصاص عليهما [illegible] قوله تعالى [illegible]
كتيمم فعلى الذكاة قاطعة للسراية [illegible] المذكى بعد جرح السبع [illegible] اذا رمى الى
صيد [illegible] التسمية عمدا [illegible] ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني يصلح ماحيا كما يصلح محققا
فلهذا اخترناه سوى الوجهين **قوله** ولهذا اي ولكون المثل الكامل [illegible] ضمان العدوان

وسيأتي بقاعدة الغاصب بناء اذا انقطع المثل في المثلي تعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله
لان التحول الى القيمة يتحقق في ضمان المثل سواء اوجب الدم صلحا وهو مطالب به في لو صبر
الى مجيء اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما التحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان
المغصوب والمستهلك ما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة رحمه الله
ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة بابتداء السبب فتعتبر قيمته عند ذلك واما ابو يوسف
رحمه الله يقول لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له وهو اعتبار القيمة والخلف بما يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب ومحمد رحمه الله يقول قبل الغصب اوجب
المثل خلفا عن رد العين [illegible] ذلك دون قيمته فلا يوجب القيمة ايضا الا بالتسليم لو اعتبر الا ان يوم
صار بسبب المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فتعتبر قيمته
اخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كما في المبسوط **قوله** وهذا المعنى يختص منافع الاعيان الى اخره
اي وكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء **قلنا** لا تضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل
للمنافع لا كاملا ولا قاصرا او معناه ولكون العجز مسقطا للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله
تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز **قلنا** لا تضمن المنافع بالاتلاف
للعجز عن تسليم المثل **واعلم** بان المنافع لا تضمن بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي رحمه الله
تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها
بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت ثم الخلاف في مسألة الغصب ليس بناء على الاصل
المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو
ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك
المنافع اذ هي زوائد تحدث [illegible] ليس شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات
اليد المبطلة وهو يتحقق في تلك الزوائد فكذلك المنافع لان اليد ثبتت على المنفعة كما ثبتت على العين
فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على هذا الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لا على اثباتها
وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فنقول ما ذكرنا ان الشرع انما قدر ...
احترازا عن الغصب بقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والاعارة ثم منافع الحر
مضمونة عنده بالاتلاف عنده فوله واحرامه لو استسخره او استعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة
بالغصب لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره
عليه كثياب بدنه بخلاف العبد **وجه** قول الشافعي رحمه الله في مسألة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة
فتضمن بالاتلاف كالاعيان وانما **قلنا** انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم اما الحقيقة فلان
المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة
في الحقيقة تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات تصير منتفعا بها بمنافعها اذ كل ما
لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها واما العرف فلان اهل الاسواق انما
يقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما تبنى للتجارة وقد يستأجر المرء جملة بمال

لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدوام لما
عنده علة نصف العقد لصاحبه [illegible]
ما عرف يكون الضمان في مقابلة العين حكما ولانها انما تتقوم بالعقد اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا
كان عدوانا محضا فلا يجب العقد واما قبل الجد وهذا الجواب [illegible] عدم في المماسة من العقد
و[illegible] بكون الاصل غير معقول المعنى قوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها
جواب آخر عن هذا السؤال تقريره لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المستوفى بها
مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال
آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فثبت التقوم لها بهذا الطريق
للضرورة ولا تثبت مثل هذه الضرورة في العدوان فبقي الحقيقة معتبرة قوله وهذا اصح اعلم بان
الشارع رحمه الله جعل المنافع المعدومة في باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الا مضافة
الى محل احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت في المنفعة دون الدار ولا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة
او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المقدر على مثال الحكم في المحقق فانزل المنافع موجودة تقديرا
لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة مذكورة هاهنا [illegible]
باعتبار [illegible] فيها عرضية الوجود وصار كالنطفة في الرحم يعطى لها حكم الولد الحي باعتبار [illegible]
وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في كونها
شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر
اعتبار هذا الشرط [illegible] في بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاء لها بعد الوجود فاقمنا
الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظ [illegible] فجعلنا علة لاثبات حكم
تام عملها في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة [illegible]
اللفظ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة يجعل كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما وله فعل يصدر
منهما سوى ثبت القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع ثبت وصفا لكلامهما شرعا فجاز ان يعتبر
العقد [illegible] وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الآخر فيحكم الشرع بالانعقاد
عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذلك اشار اليه [illegible] الفضل الكرماني رحمه الله بعد
الطريقة بان يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم يثبت في المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على
المنفعة لا على العين [illegible] يقول الشيخ رحمه الله عن السؤال المقدر على معتقد الخصم [illegible]
ان تثبت اجزاؤها بالاتلاف العقد فهذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء ثم اجاب على
مذهبه بانا نقول واقامة التقوم الى آخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح ووجهه ان ما قاله الخصم [illegible]
وهو جعل المعدوم موجودا وما قلنا ابقاء الامر على حقيقته وتاخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل
للتأخير والتراخي كما اذا اوصى بما يثمر نخيله [illegible] وجود الثمر لانها تجعل موجودة ولهذا
اقامة الشرع مقام المسبب [illegible] كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام
اعتدال العقل وحدوث الملك مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء واما جعل المعدوم موجودا فليس في
الشرع [illegible] ما ذكرنا يكون ما قلنا اصح قوله اي بمان العقد فاسدا كان او

متفرقا لا [illegible] كما اشترى جملة [illegible] واما الحكم فلان [illegible] الشرع [illegible] اموال متقومة
ملكت [illegible] العقد عليها وضمنت بالملك في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقد لا يكون الا
ليس بمال ولا ما ليس بمتقوم متقوما كما لا يرد العقد على الميتة والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد
تحقق اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه تكون مضمونة عليه ولعلمائنا رحمهم الله في المماثلة بين
المنفعة والعين طريقان احدهما نفي المالية والتقوم عن المنفعة اصلا والثاني بيان التفاوت في المالية
بينهما بيان الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقوم فلا تضمن بالاتلاف كالميتة والخمر وهذا لان صفة
المالية للشيء بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف وان كان لا
يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين ولكنها [illegible] شيئا فشيئا فكيف يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط
الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود
التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما [illegible]
المنافع توجد محرزة [illegible] لانا نقول ان ذلك يوجب انها تكون محرزة للغاصب لا للمغصوب
ولهذا الغاصب لا يوجب الضمان عليه كما في زوائد الغصب ليست مضمونة عندنا ولو كانت محرزة للمغصوب منه لكان
لا يوجب الضمان [illegible] وذلك لانه يوجب الضمان [illegible] الثابت في ارض مملوكة لا تكون مضمونة
بالاتلاف وان كان [illegible] وعلى هذا قوله لا بالاتلاف لا تتقوم المنفعة كما لا تتقوم
بالاجارة ايضا لانه لا يحل المعدوم ولا ياتي مقترنا بالوجود لانه عرض يمتنع [illegible] وهي لا تبقى
في الزمان الثاني ليحله الاتلاف واسناد الحكم بدون تحققه لا يجوز وبيان الثاني ان ضمان العدوان مقدر
بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا تضمن بالاعيان كما لا تضمن الدين
بالعين والردئ بالجيد وهذا لان المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما تقوم بغيره يتبع له والتفاوت
بين التبع والمتبوع ظاهر وكذا المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ما يبقى وما لا يبقى تفاوت عظيم
ثم من ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين لا تضمن
بالعدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لا مماثلة بينهما قوله اي المنفعة لا تضمن بالمنفعة عند الاتلاف
[illegible] ولهذا لا يكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الآخر عند الاتلاف بالاجماع
مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم
والدنانير اولى [illegible] رحمه الله [illegible] اي العين ليس بمثل لها الى آخره الى الطريق الاول وقوله
ولهذا التفاوت [illegible] الى آخره الى الطريق الثاني قوله الا ان [illegible] احرازها [illegible]
[illegible] صفة التقوم [illegible] صفة التقوم حقيقة الا ان [illegible] احرازها
شرعا [illegible] متقوم [illegible] العقد [illegible] صفة
التقوم في باب العقد مع [illegible] احرازها [illegible] لعدم بقائها زمانين [illegible] هذه الصفة
في الاتلاف [illegible] العدوان [illegible] احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت [illegible]
معقول المعنى [illegible] جواز العقد [illegible] العقد شرعا [illegible] الاحراز [illegible]
موضع العقد ولا يقاس [illegible] التقوم لها [illegible] العقد ايضا [illegible]

جائز أعتب بالتراضي جواب لكن عن ذلك السؤال المقدر بطريق الوضع وهذا الجواب شيء وضعًا
مغايرة له بفساد القياس صار كأنه قال لا يصح القياس لأن المتقوم غير معقول المعنى وإن كان
معقول المعنى في المقيس عليه وصف يفارق به المقيس وهو الرضا لكن الرضا أثر في إيجاب أصل المال
وتحمله في الإثم بالتراضي فأما ضمان العدوان فيبنى على أوصاف العين والرجوع إلى أوصاف المحل
يوجب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كأنه قيل مثل العبد حدث كما إذا اشترى بآلة والعرض
من إيراده هو الجواب عن العقد الفاسد لكن ما ذكر أولا إنما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد
لأن إثبات التقوم بطريق الضرورة إنما يكون في العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه أن لا يتقوم المنافع
فيه كما في الإتلاف والغصب فأثبت التقوم والتزام المال بطريق التراضي موجود في العقد الصحيح
والفاسد بخلاف الإتلاف في الغصب ثم لا انفصال عن لزوم العقد الفاسد على ذكر أولا هو أن التقوم
لما ظهر في العقد لا يميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يكون الفاسد
بنفسه أصلا **قوله** ولأن التفاوت قد ذكرنا أن التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين أحدهما
أن العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما أن المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها
جمع الشيء بما سبق لو حصل بقوله من شيء ويقوم العرض وبين العرض القائم به أي العرض
الذي لا يبقى وموضع ذلك فإنه بعيد **قوله** تفاوت فاحش في السابع يعني لهذا التفاوت
باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من إيجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما إذا أتلف ما يتسارع
إليه الفساد كالجمد والبطيخ فإنه يضمن بالدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لأن الدراهم تبقى أزمنة
كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع وجوب الضمان
لتساويهما في أصل الوجود فأما السبح بعد البيع بالتفاوت بينهما فاحش لا يبقى مع المساواة بينهما
يمنع من إيجاب الضمان وهذا لأن المماثلة إنما تعتبر في المعنى الذي يبنى عليه الضمان وهو المالية لا في كل
معنى فإن الدراهم للحيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا أن مالية المنافع لا تساوي
مالية الأعيان لأنها لا تقبل البقاء والمالية صفة للموجود فإذا كان الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون صح
المالية فيها مثل معنى المالية في الأعيان فأثبتنا التفاوت بين العين والدين خلافا في تسارع إليه الفساد
لأن التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء الذي يبقى زمانين والمنفعة كما لا يبقى إلا أن الدراهم أكثر بقاء منه
هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لأن المساواة بين المتلف وبدله إنما تشترط حالة وجوب الضمان لأنها
حالة أداء فصحت المقام إلا وقد اتصف كل واحد منهما موصوفا بالبقاء فيتحقق المقابلة بوجود المساواة فأما
البقاء بعد الأداء فليس من شرط الغصب في العدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان **قوله**
باعتبار المالية فأن فضل الحاجة ما يشبه إلى إهدار هذا التفاوت ههنا أيضا بسبب إباحة العدوان إذ
في اعتبار إسقاط الظلم وتضييق للأمر على الناس فلما لم يسوا الأجر كما زعمت فإن ما بين الحاجة
ما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا فإنما يندر وجوده وهو العدوان فإنه منهي عنه وسبيله أن لا يوجد
كيف وقد أوجبنا للزجر التعزير والحبس فإنه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه
لم يضمن فأن فعله اعتبارا وهذا التفاوت أبطال حق المالك أصلا وفي إهداره وإيجاب الضمان إبطال

هو الغاصب وصفا وكان ترجيح صاحب الأصل أولى كيف وأنه مظلوم والغاصب ظالم والحاق الأخير
بالظالم أولى فلما نحن الغاصب فيما أورى ظالمه محترم معصوم لا يكون سبيله عليه ولهذا قدر أن الضمان بالمثل
وإنما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يصح هو المغصوب منه على الغاصب
وأما قوله الغاصب يتوب صفا وهو المالك يثبت أصلا فليكن كذلك في حق المالك لا يثبت بل ساهم
إلى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء كحق الشتم ونحوه فأما في الغاصب الوصف فيبطل أصلا لأنه
يحل عليه بعضا القائم وما يبقى بالقضاء الذي يوجبه الشرع لا يوصل الله داره عن آخرهم وكأنه
ما حصل لا أصل أهون من إبطال الوصف يوضح ما ذكرنا أنا لو أوجبنا عليه زيادة على ما أتلفه
كان باطلا مضافا إلى الشرع لأن الموجب الشرع وذلك لا يجوز وإذا لم نوجب الضمان لتعذر إيجاب
المثل كان ذلك لضرورة ثابتة حسا وهي أنا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك متعين **وقوله**
الأدنى يوضح لقوله وسقط اعتباره هذا التفاوت دليل عليه تقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت
لأنه لو لم يسقط يبلغ مقتضى الأداء إلى إبطال العقود أصلا **قوله** يبطلها أصلا أي العقود لأنها
شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك إلا بالتفاوت بين البدل والمبدل فإن البائع يرى خيرته في الثمن
نظرا إلى حاجته والمشتري كذلك في جانب المبيع فيتباينان طلبا للفضل الذي في كل واحد منهما في ماله
ولا كذلك في باب العدوان لما ذكر وقد أورد هذه المسألة في فصل النسخ بطريق آخر فلا بد من شرح أيضا
بقوله **قوله** ليس إلى التقوم حاجة إذ الاستدلال يصح من غير التقوم معناه أنها قد تقومت في باب
العقود لا بطريق الضرورة إذ هي تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما في الخلع والعين على مال والصلح عن
العهد ولما تقومت فيه من غير ضرورة فقد عرفنا أنه هو الأصل فيثبت تقومها في ضمان العدوان أيضا إيجاب
عنه فقال إن القياس يأبى ثبوت تقومها لما مر من الدلائل لكنها تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس
وإن لم يكن إلى التقوم حاجة مقصور على مورد النص لكونه غير معقول المعنى **قوله** وإنما قلنا ذلك
أي إن التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لأن الله تعالى شرع ابتغاء الأبضاع بالمال المتقوم بقوله
عز ذكره أن تبتغوا بأموالكم والأموال بما يضاف إلينا تولسطه الأجر إن الذي ينسلك المتقوم للأموال
ساق لا ابتغاء بالمال المتقوم ثم هذا النص يقتضي أن لا يكون الابتغاء إلا بالمال لا معناه والله
أعلم وأحل لكم ما وراء ذلكم بشرط أن تبتغوا بأموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع
جوز الابتغاء بالمنافع فإنه إذا تزوج امرأة على رعي غنمها مدة لم ينكر الله تعالى إخبارا عن تاجري ثماني حجج
من عقدها فرع أي المنافع في العقد أموال متقوم حتى صح الابتغاء بها ويطلب المقايسة لأنه قياس على
الفارق على ما بيناه ولا يستقيم ذلك بالعدوان بل لا يثبت فيه أصل المالية ولا جعله ما هو إذا أتلف
منه لا يجب عليه ولو أتلف بوليه إنسان لم يجب عليه كمن يمنعه فعلم أنه لا أثر للعدوان في أن يحل
أصلا ولا فصلا والله أعلم **قوله** لأن المالك ليس بمثل للنفس صورة وهذا ظاهر إذ لا مماثلة
بين الآدمي والإبل والدراهم صورة ولا معنى لأن الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل
ولا تساوي بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة
السفلى والآدمي المالك هو خليفة الله في أرضه والمصالح له ومع ذلك فهو مطلوب من عباده

ولي الدم في ابقائه واستيفاء حقوقه وتحمل ما فيه وله مشابهة من المعنى لان المال اصلح مثله المال لكن بين صورة يتساويان فيها في قدر المالية لا غير وهذا المثل ليس كامل وكان طريق المماثلة بينهما مسدودا ولان المثل ما يعرف به تماثله الشيء وهي عبارة عن قدر مالية بالدراهم او الدنانير واما الذي لا يكون له قيمة كالاحرار لا يقوم بالاسرار **قوله** وبهذا اطلنا ان يكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس علينا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود وانما قيد بقوله مثله لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق وثبات هذا ان موجب العمد القود عينا النفس عند ما لا تعدل عنه الى المال الا صلحا ومواضع قول الشافعي رحمه الله في قوله ان موجبه القود او الدية والخيار الى الولي في التعيين لقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية فهو استحسن على ان كل واحد منهما موجب للقتل وان الولي مخير بينهما ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرعا لجبر المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطا فان الفوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ان الدية يتبع بعض الشيء ويتعذر وجوبه ابدا القصاص فيما شرع ما الوارث التشفي فحصل له وبهذا كان المقتول يشهد له العمد دون الخطا لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف نفع الخطا الا ان الشرع اوجب القصاص فيما اذا ابر الحق للانتقام وتشفي الصدور وحظ الولي وابقاء الحيوة مشروعه لا بمعنى الضمان لان ما تلكه تقدر ولكن منهما لان كل واحد منهما حقا للعبد فيهمل فيه اسقاط ويورث عنه ولا يكون الحكم من الحقين لعين واحد بمماثلة محكوم واحد فاشبه الحكم بينهما على سبيل العموم ولنا كان الكل مضمونا بشيء قبله ضمانه فالمثل فاما كان كالمال الملك في تفويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل للمتلف حادر كما والقصاص مثل له صورة لانه قتل واما به حيوة كالاول ومعنى لان المقصود القتل ليس الا الانتقام والثاني في معنى الانتقام كالاول وفيه ايضا قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لا مما يرى على اصحاب القضا الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا فان قيل كان ان المال ليس مثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل ولما المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقتل صورة ومعنى وفيه للقطع معنى لا صورة ولهذا النوع من المماثلة في الواجب الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار ولا يكون الاقتصار اسقاطا على الواجب الا مع القدرة على استيفائه المخالفة بخلاف الدية في القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلي دون الدية التي لا مماثلة بينهما وبين الشاهد ثم يكون ايضا الدية اسقاطا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي وهذا هاهنا فتصار بالاجماع **قوله** وصوان العصاص اما شرع احيا الذي فوت المقتول من سرعه الضمان اقوى بيانه ان من اول اصاب حيوة فيكون المثل العائم مقامه وما يجبر به الفائت وانما يحصل بالملك حيوة كحصل في حيوة للولي العائم مقام القتيل في تكرار القصاص حيوة للحي والهالك ولا في احياء الحيوة معنوية بامور متعلقها

وانما تقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا المال اذ كل الدنيا لا تسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان في القصاص حيوة لنا وذلك بشرعيته واستعماله اما الاول فلان من قصد عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثاني فلان من قتل انسانا ما يصير حربا على اولياء المقتول خوفا على نفسه وهم كافون له فيستحقون عليهم بغيره على ما غلب على عادات المتعلقة ثم فلو قصاصا اندفع عنهم الشر واهلاك وتبقى حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة ولان الله تعالى سمى دفع الهلاك من الحي احياء قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا فيكون في القصاص حيوة اولاده وفي حيوتهم حيوته لان الرجل يشفى ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده ما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحيا اقرب وانما قال اقرب لان للمال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوده يمنع العاقل عن القتل وباستيفائه قد يمتنع الحي عن الانتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فلهذا اي لان القصاص اقرب الى المقصود **قوله** وانما شرع المال الى آخره عطف على قال الشافعي رحمه الله ان المال مثل للنفس بدليل حالة الخطا قال انما شرع المال في تلك الحالة لا باعتبار انه مثل للنفس بل ضرورة صيانة الدم عن الهدر لما فيه عظم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا باعتبار انه مثل وتعيينه لان العصاص عقوبة كاملة فلا يجب مع العذر في الدنيا فلا يكون موافقا للخاطي بكونه معذورا في العقوبات المتخلة في الدنيا فلا يكون مؤاخذا للخاطي لكونه معذورا وفي اهدار المقتول حقه ضيق لا يسقط حرمتها لعذر الخاطي فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطا لصيانة النفس المحترمة عن الهدر لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع الياس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيكون في ايجاب المالية منة على العاقل بان سلمت له نفسه مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه ما ذكرت في نفعه اواحياء ورثته مع ان العاقل معذور واذا ثبت هذا له الخطا في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع قيام المحل فالمعنى في المحل يجب المال انصالا للحي من القياس بالنص بكون ذلك في معناه من كل وجه فانه فيه المحل يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة واذا عفا احد الولين يجب للآخر المال اذا قتل الله عهدا يجب المال لتعذر القصاص بحرمة الابوة كلا وفي اذا اتمن عليه القصاص لما تعذر لا استفاء لعوات المحل فلا يكون في معنى الخاطي وفي لفظ الشيخ اشارة الى ذكرنا من ذلك وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطا اذ هو ان المال ليس بمخصوص بحالة الخطا بل هو مشروع في غيره من الصور كما ذكرنا ولهذا اي عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جميع **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان المال ليس بمثل لا يكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمنه مثلا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضا به لم يضمنوا لولي القصاص شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمنون الدية له وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان آخر لا يضمن لولي القصاص شيئا عندنا وما ذكرهنا يدل على ان عنده يضمن لولي القصاص الدية كالشاهد ودليله في التهذيب ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق ولي القصاص في تركته ولو عفا ورثته على الدية فالدية للوارث لا للقصاص وحق ولي القصاص في تركته وهذا اشارة الى انه لا يضمن عنده لولي القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكره من سوال وجوابا وسنذكر الفرق ان شاء تعالى **قوله** او بقتل القاتل اضافة المصدر الى المفعول اي ان القصاص

ملك متقوم للولي لا ترى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا
عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكونوا قاتلين لا كما نضمن المسبب الاتلاف حالة الخطا وكذا القاتل
اتلف عليه حقه المتقوم فيضمن وان لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب وفي الاسرار وفي المبسوط او القاتل
انما اتلفه ضمنا الاتلاف المحل لا قصدا الى المحل فلا يضمن بخلاف الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا الحكم ملك القصاص
ضروري مظهر في الولي من حيث يظهر في الحال استيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا
يظهر في حق البدل اذا شهدوا في الاسرار ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لما قال ليس
بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء شرعا
لمعنى الاحيا فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما التزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو احوج
اليه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا اعتبر من جميع المال
قوله واما شبه عبد الله جواب عن الخطا الذي هو المتمسك عليه للخصم يعني لا نجعل الشاهد على الخطا
لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار الخطر المحل في حالة الشهادة
اباه دم لنقصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القياس في مقابلة العفو والعفو مندوب اليه فيكون
اهدارا جائزا بهذا الطريق هو العفو حسنا لقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور
ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كما لو شهدوا
انه اعتقه قوله وهذا فعل مندوب المراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته
او لما بينا ان ليس بملك متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالطلاق على امراته بعد
الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنان للزوج مهر مثلها
وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمن
مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت المراة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعنده لها مهر المثل
عليها كذا في المبسوط وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله مسئلة رجوع الشهود
بالطلاق بعد الدخول بجواب الشافعي ولا تلزم المراة اذا ارتدت بعد الدخول لا تضمن للزوج شيئا وذلك
على الملك بالبدل كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة توثر في تغيير الاعتقاد لا في النكاح فيصير
الشاهد المتلف بالشهادة فيصير اهدار اي كما ذكر في المبسوط عن الشافعي رحمه الله مسئلة الردة فيجب على
الى مسئلة الردة قولين وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول
فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول ينظر فان لم تكن المراة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان
ارتدا الزوج فعليه نصف المهر وهذا تاكيدا ذكر ابو الفضل رحمه الله تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح
متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزوال عين الثابت فمن ضرورة تقومه في حق
الثابت تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين يعني لان ملك اليمين يكون اكتسابه بالابدال بخلاف
ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويجب بالقاعدة قيمته كما في الاعيان المملوكة ان الزوج لو خالعها على
مال يكون وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة واما المجاوضة لاظهار المشبه من الملك
مقام احل القيمة بتراضيهما ولنا ان ملك النكاح ليس بملك متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف

لان ما هو الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء
له وملك النكاح شرع للسكن والازدواج واقامة حكم الله تعالى في النسل وابقاء العالم والمال
خلق بذلة لاقامة المصالح فاني يتماثلان ولان ملك النكاح حكم جزء من الادمي بعض تفريع الادمي
فكان معتبرا به معنى والادمي خلق مالكا للمال والمال خلق بذلة مملوكا له فكيف يتشابهان قوله
واما تقويمه بالمال بضع المراة واي عام استدل به الشافعي رحمه الله انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا
انما المتقوم عند الثبوت بضع المراة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك
لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا يتملك مجانا فان ما يتملكه المرء مجانا لا
يعظم خطره عنده وذلك لما له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه
فليس بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض ولا اعلان
ثم تفرع على هذه المقدمات مالة لا ابطال لا ابدال على كونه غير خطير في ملك الحالة فانه لو اتلفه انما
المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقيه في البحر ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن لانا نقول
ثمن ثمة باعتبار مملوكه الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وفيما نحن فيه ليس بمتقوم حقيقة
ولا نضمن قوله وههنا اي ولان تقوم البضع لاظهار خطره لم يعتبر اي البضع حكم التقوم عند
الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج او عند زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر
عند التملك لا الاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا ولهذا الزوج
لان الصغير ماله نفع ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح قوله ولا يلزم الشهادة
بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة
على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم
عند الزوال ايضا فقال الشيخ رحمه الله لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته مهر المثل
تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلو ضمنوا
بدل المتلف لما اعتبروا نصف الواجب بالعقد كما في الاستيلاد الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف في هذا القدر
بل جوابا عن النقض بما سنح جهة لزوم نصف المسمى فقال بل المسمى الى آخره وبيانه ان عود المعقود
عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن باسببها
النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة اي نعمل علتها اي النصف فكانهم الزموا الزوج
ذلك النصف بشهادتهم او كانهم فوتوا اليه في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانوا بمنزلة الغاصبين
في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع ولا يلزم علينا ان الابن اذا اكره امراة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول
يغرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن لم يوجد منه ما يصير الفرقة به مضافة الى الاب لانا نقول
ما بالاكراه اياها منع ضرورة الفرقة مضافة اليها وذا موجب نصف الصداق على الاب فكان الابن
ذلك او قصر به عنه فلذلك يضمن وهذا الجواب هو مختار المتاخرين وعبارة المتقدمين ان المهر
قبل الدخول على شرف السقوط فان المراة اذا ارتدت او قبلت ابن الزوج سقط عنه كل
المهر فالشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فلهذا ضمنوا ولكنهم قالوا

القصاص حيوة حكما
العفو حيوة حقيقة

ملك النكاح ليس بمتقوم

يلزم التأكد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يوجد الا الوطي الذي جرى مجرى القبض
وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف ولئن سلمنا التأكد فلا نسلم ان التأكد الواجب
للضمان الا يرى ان الشاهدين لو شهدا على الواهب باخذ العوض ثم ابطل القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا
وقد هلكت الهبة لم يضمنا للواهب شيئا وقد اكدا سقوط العوض بحكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء
كذا في الاسرار وبما كان جواب قول المتاخرين اختار الشيخ رحمه الله **قوله** كما قال
الشافعي رحمه الله متصل بقوله فاما كاملا لا بقوله فيهم للبضع على ما ظنه البعض وعند الشافعي رحمه الله
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل الدخول فكذلك
في رواية المزني عنه وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج لم يغرم لها الا نصف المسمى
وقد عاد اليه نصف البضع الا يرى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يغرما شيئا لانهما ان اخرجا السلعة عن ملك المشتري
فقد رداها الثمن في الاصح هو الاول لانهما اتلفوا جميع البضع فوجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم
الا يرى انه يرجع بمهر المثل وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن
الصداق يرجع بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا في التهذيب والشيخ رحمه الله بقوله فاما
كاملا كما قال الشافعي رحمه الله اشار الى هذا المذهب **قوله** فيبطل بها تزوج امرأة على عبد اذا تزوج
امرأة على عبد مطلق صح ويلزم الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها بالقيمة
اجبرت على القبول وعند الشافعي رحمه الله لا يصح التسمية ويجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة فيكون
قياس البيع والعبد المطلق لا يصح في عقد المعاوضة فكذا في النكاح وهذا لان المقصود بالمسمى هو
المالية ومجرد ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الا يرى
انه لو باع ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية فكذا اذا باع عبدا ولنا ان المهر انما يجب عوضا عما ليس
بمال وهو البضع والحيوان يثبت في الذمة مطلقا بمبادلة ما ليس بمال الا يرى ان الشرع اوجب في الدية
مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة
على سبيل البدل فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر باعتبار المالية يجب ابتداء والجهالة المستدركة في الزيادة
المالية الا تمنع صحته كما في الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا
باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا لهما كما في الزكاة اوجب الوسط نظرا
للفقراء وارباب الاموال وهذا بخلاف تسمية الثوب والدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على
اجناس مختلفة ومع كل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحقق فاما العبد فهنا معلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف
وهي جهالة يسيرة تتحمل فيما ينبني على المسامحة وهو النكاح دون ما ينبني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت ان
الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول
ايضا وان كان في تسليم قيمة الشيء قضاء لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب فهذا اداء القيمة لا عن العجز
عن تسليم الاصل ولكن هذا لان الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس
صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا بعينه واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف فلامكانه يسلم
المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا باع عبد الغير او باع عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو بالطلاق

اما المسمى في نفس الاصل وهو المسمى وهو اضافه في المصدر
العبد المسمى لا يتعلق اداؤه لجهالة وصفه الا تعيينه اي يعين الاصل وهو المسمى وهو اضافه المصدر الى
المفعول ولا يعين الا بالتقويم صار التقويم اي القيمة اصلا في هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار بعد
مثل العبد الذي يعيد به فكان تسليمها في هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء ما يكون عن الاداء او بعد
فوت الاصل لا مثله فصارت القيمة مزاحمة للمسمى مساوية له في الوجوب لانها صارت اصلا في الانفاذ
اعتبارا للعين اصل بتسميته فكان وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا اخير الزوج واما يخير دون
المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين عند
المكيل الموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء حال اصله فلا تعتبر
القدرة على الاصل فان قيل ما ذكرتم يبطل بما اذا تزوجها على عبد او قيمته فان ذلك يوجب فساد التسمية
في مهر المثل اذن كما قال الشافعي رحمه الله الا يرى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد
فسمى فلم يصح التسمية فعلم جهالة العبد اولى قلنا انما تفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال
على عبد او قيمته صار القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا يدري
يعني من المتقوم فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فهو يعني التسمية لان
جهالة تمنع البيع ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى
ذكرنا انه لا يمكن تسليمه الا بمعرفتها ولما كان مستحقا بتسميته مسمى معلوما فان ما اذا تزوجها على
عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب بنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى
معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله** ومن صفته الشرع اي ومن حكم الشرع هذا الباب
اي باب الامر ان حكم الامر اي المأمور به يوصف بالحسن والمعنى ان يثبت الحسن للمأمور به مقتضيا بالامر
لا مقتضيا باللغة لان هذه الصيغة تحتمل في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا يرى
ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالف المأمور
ولم يأت بما امره به قال خالف امر السلطان ثم اختلفوا ان الحسن بكونه صفة للامر من مدلولاته بعد ثبوته
موضوعه لولاه لم يعرف ولا اسعدوه وابي ولا يحسن من قبل الشرع وهو بناء على ان الحسن والقبح هل
يعرفان بالعقل ام لا بعد ايهما لا حظ له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون
الحسن بنفس الامر لا ان الامر دليل ومعرف على حسن سبق بالعقل وعندنا لما كان للعقل حظ
في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا
ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كقدر العبادات وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب
الشافعي رحمه الله الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا بحرمة ولا يحسن شيء وحده حتى يرد
السمع بذلك وانما العقل آلة يدرك بها ولا شيئا يدرك به ما قبح وما حسن بعد ان يرد بذلك السمع وذهب
هذا اكثر المتكلمين وذهب طائفة من اصحابنا الى ان ذلك وهو قول جماعة من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم قال
رحمهم الله الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح
الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب علم بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيآتها وقبح الربا وشرب
الخمر فالاول يستدل بالسمع اذا ورد بموجب العقل اي يكون وروده مؤكدا لما في العقل والذي ذهب من اصحابنا

ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم رحمهم الله
خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم واذا عرفت هذا فمعنى قول الشارح ان قوله عرف حسنه اي
كونه موصوفا بالحسن بكونه مامورا لا بالعقل بنفسه اشارة الى ان الحسن من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اهل
السنة وعامة اهل الحديث رحمهم الله وتدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المامور به ثابت عقلا
كما ذهب اليه بعض مشايخنا رحمهم الله لان العقل بنفسه غير موجب عندنا واشار بقوله بنفسه الى ان العقل
ليس بهدر اصلا بل هو آلة يعرف بها الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال
سواء كان مما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة
فالاولى ان يطلب تحقيقها في علم الكلام وان نقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر
لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المامور به على الجهات وانما يحسن هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه
تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء فدل الامر على كونه حسنا
والفعل الذي ههنا لا انه موصوف بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان
الحسن العقلي ممتنع ان لا يكون على السواء ما ثبت من حسن المشروع عاقلا بالامر والفعل ... الحسن في بعضها
دائر في بعضها في غيره كذا رايت بخط شيخي مدرس ... فان قيل الفعل عرض والحسن صفة والصفة لا تقوم
بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود لا يوصف بكونه حسنا
وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود
مع الموجود والحدوث مع المحدث كالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض
وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن
وقبيح لا يوصف بحسن الله تعالى ونفي كما يوصف بانه حادث ومحدث ... لا انه محدث
لحدوث قائم به لان ذلك الحدوث محدث يحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بالتسلسل وانه
باطل ولان هذه صفات اضافية ... الصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات وتكون الذات موصوفة
بها على الحقيقة وانما يمتنع وجود غير يكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن
والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات
زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجاز لان الصفات الذاتية لا تتصور
قبل الذات وكذا الاضافات لا تتعلق بالمعدوم في حالة العدم على الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة
كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان

باب بيان صفة الحسن للمامور به

المامور به نوعان في هذا الباب اي في وصف الحسن حسن لمعنى في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت
في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في غيره ضرب لا يقبل سقوط هذا
الوصف وهو الحسن بحال سواء كان ... كالتصديق وضرب منه يقبله اي يقبل سقوط
وصف الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه
هذا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض الشروح وهو مشكل لان الظاهر من الايراد ... ان هذا هو الاسقاط
في حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنا ساقطا في هذه الحالة وانما

مسئلة كلامية

صفات قائمة بالذات مثل الابوة والبنوة والاخوة ...

وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم
ان الوجوب ساقط والحسن عنه اذ لا يلزم من كون الصابر عليه مثابا بقاء حسن الاقرار اذ لو سقط حسنه لا يلزم منه
ان لا يثاب ... بل في ذلك اجرا كما كان لان الترخص ... اذا اصر حتى قتل كان شهيدا
اباه حتى قتل وهو اجراء كلمة الكفر ... علمنا
بناء على ... اجراء كلمة الكفر على ... **قوله** عدم الوجوب ليس يستلزم لعدم الحسن
اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي بني عليه الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لانتفاء اللازم باعتبار
الملزوم ودليل معناه ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف اي كونه مامورا به كالتصديق فانه مامور به في جميع الاحوال
وضرب يقبله اي يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يبقى مامورا به في حالة الاكراه وهذا احسن لكن سياق
الكلام يأباه وما ذكر شمس الائمة رحمه الله يدل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول ... لعينه لا يحتمل
السقوط بحال بعد ما ... عن المكلف ومنه ما يحتمل السقوط في بعض الاحوال وضرب منه اي من الذي
حسن لمعنى في نفسه كالحج ... لكنه يشبه ما حسن لمعنى في غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة لا ساوى اي ذلك
العبد الذي هو مقصود كالصلوة والحج ... بالذي قبله وهو الطهارة والبيع فكان شبيها بالذي حسن
لمعنى في نفسه من حيث انه موصوف بالحسن لعينه بحصل شيء المامور وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه
كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها
تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة هنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة
على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه ولغيره وقد يكتفي الحسن باعتبار
ذاته كالمراة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة ونظيره الظهور ...
فاداه صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه **قوله** ...
بالله تعالى وصفاته احترز به عما آمن بوحدانية الله تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم **وقوله**
غير انه نوعان شيء يجري على ظاهره لان النوع لا بد من ان يوجد فيه تمام ما هية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد
تمام ماهية الايمان في الاقرار وحده ولا في التصديق على ما اختاره الشيخ رحمه الله يقول معناه غير انه ركنان
اي هو مشتمل على ركنين بدليل قوله التصديق هو ركن والاقرار هو ركن واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا
رحمهم الله ان الايمان هو التصديق بالقلب لا الاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق
بقلبه ولم ينطق بلسانه مع تمكنه من اللسان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان
المنافق اذا وجد منه الاقرار كان كافرا عند الله لعدم التصديق وعند كثير من اصحابنا رحمهم الله ان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن
اصلي لا يحتمل السقوط فان هؤلاء لو صدق بقلبه ولم ينطق بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى
وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء رحمهم الله وتمسكوا في ذلك بظواهر
النصوص من نحو قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لا تكون الا
باللسان وقوله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وقوله صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول
لا اله الا الله وغير ذلك وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق والتصديق وانه عمل القلب ولذا

الايمان لغة ... هو التصديق

قال الايمان بالله هو التصديق

يعلق له باللسان فاله يمان بالله هو تصديق الله بما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله من الطلب
اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه من مفهومه لغة وكان الشرع لا وجود له الا بوجود ركنه والذي آمن
موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مومنا بوجود الايمان وبقاءه حقيقة
وله وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة فدل انه مومن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله
لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ الوقوف للعباد على ما في القلب لابد لهم
من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضمائر فيجري احكام الاخرة على
التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مومن عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار
ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو من اهل الجنة ثم لما كان الاقرار ركنا عند
الشيخ والشيخ لا يتم بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فاخرج في اثناء كلامه الجواب عنه
فقال الاقرار ركن ملحق به اي بالتصديق في كونه ركنا لكنه ابتدائي اي غير قوله هو ركن اي لغيره مع كونه
ركنا محتمل للسقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق
الذي هو ركن وحقيقة الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق وهذا يشير الى انه يكون الاقرار ركنا
لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما جعل ركنا فيه وبقاء
السيف مسلط للاكراه على راسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك
عن نفسه لا تبديل التصديق فلم يصلح عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما في غير
هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه
من غير عذر وكلفة في الاتيان به لا يكون الا لتبدل الاعتقاد فيصلح ان يكون ركنا وان كان جزء التصديق
مختارا في التصديق واحترازا عن التصديق في حالة الباس فانه لا ينفع اهله كان مومنا فيه عند الله تعالى
قال ان يحقق ذلك لكن التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة **قوله**
وكالصلوة عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا
من الضرب الثاني وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق الذي هو الركن
الاصلي في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف واما الضرب الثاني فكالاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق
لانه حسن لعينه لان الاقرار يوصف الله تعالى واقرارا بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى آخره
وكالصلوة فانها حسنة لمعنى في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن
في الشاهد فدل انها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا اي لكونها راس العبادات قال صلى الله عليه وسلم الصلوة
عماد الدين وقال صلى الله عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلوة لكنها تسقط بالاعذار ثم ان اعتبار
المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب والاحسن ان يقال الحسن
لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة في ذاته او حكما ينقسم قسمين حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والقسم
الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله فحصل الاقسام
ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار واصل التقسيم مستقيم باعتبار ولا حاجة الى
حمل الكلام ان ثناء الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والمزدلفة ولصاحب

لاحتمال السقوط وما تقبله الاول الشيخ رحمه الله عليه قام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول
لانه يفهم مما ذكر بادنى تامل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول اراد منه اي من الضرب الاول
الحسن لعينه مطلقا باعتبار واصل اصل التقسيم المفهوم مما ذكره من قوله هو القسمان الاول وفي هذا لم
يعرض القسم المتوسط بالذكر فيه هذا يكون قوله وكالصلوة عطفا على قوله الايمان ويكون الكاف
محل البدع ويدل عليه قوله لانها دون التصديق وكان عطفا على الاقرار لم يبق بهذا الاستثناء فائدة
ويدل عليه ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول
حسب ارادته الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى **قوله** الا انها ليست بركن جواب عما
يقال انها لما كانت كالاقرار حيث لا تسقط ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان
العمل من الايمان فقال الاقرار يدل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا واما
الصلوة فعدمها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيد
بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر بجماعة حكم بالاسلام فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه **قوله**
هنا المعنى قهر النفس بان اي الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدوة الله
وعدوك فيه على ما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال صلى الله عليه وسلم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك لانه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع
نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق وقل احل لكم الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا طيبا ليس بحسن
وكذا الزكوة انما صار حسنا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من صنائع الرحمن لا لنفسها لان تمليك
المال وتضييعه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة زيارة
الامكنة المعظمة وتعظيمها الله تعالى وشرفها على غيرها فانه من الحرام شعر ما اشبه مكة لا واد بها
شرفك الله على البلاد وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة
وزيارة اماكن معلومة يساوي في ذاته سفر التجار وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى
لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست جانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق
ولهذا لا ابتلاء لاحد على الميل الى الشهوات ولا يسال عنه يوم القيامة لانه طبع ولا تعلق بالتكليف لكن النفس
جانية في صفتها كيف استغلت القهر لا ما نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا توقع المرء في الهلاك بسبب
متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على صفة الاحراق غير مختارة وكذا
الفقر ليس بمقتضي عبادة اذا العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل انما الا في ذلك لانه بنفسه يقتضي ايصال النفع
بطريق المبرة التي تدعو اليها الطبيعة اذ هي في نفسها مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس وكذلك
شرف المكان هو عبادة اصلا لما ذكرنا وكذا البيت ليس يستحق التعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل لما جعل
تعالى اياه معظما وامر ايانا بتعظيمه ثم اشار الى ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت
مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب
بلا واسطة كالصلوة تشترط لها الاهلية الكاملة ولا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي رحمه الله فضل

فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من القسم الثالث لا من الثاني كالحج قلنا انما
اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف حسن المأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات موقوف على هذه
الوسائط المذكورة فانها بنيت عبادتها الحسن لغيره والصلوة تعظيم لله تعالى وهو حسن لذاته من غير توقف
على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تقع حسنة عند تحري هذه
الجهة حالة اشتباه فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون
حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثالث والى هذا اشار الامام العلامة بدر الدين الكردري رحمه الله في فوائد القوم
فصار هذا القسم الثالث كالقسم الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا فيها الاهلية كاملة لان العبادة
لا تجب بمحض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو يعتمد على الاطلاق فتوقف وجوب حقه تعالى على كمال الاهلية
فلم تجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فتجب على الصبي والمجنون وتنوب
الولي منابهما في الاداء واعلم بان ايراد الايمان في نظائر هذا النوع مشكل لان حسن الايمان لعينه الذي ثبت بالامر
لا بالامر وعرف حسنه لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل ورود الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود
السمع حتى قلنا يجب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان في هذا
القسم بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل ولا يكون حسنه ثابتا بالنص عليه
لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يحتمل السقوط هذا الوصف في هذا الاصل ثم حاصل ما ذكر
ان الصلوة على درجات الحسن دون الايمان لانه لا يحتمل السقوط والصلوة تحتمله لانها تسقط بعذر كالاغماء
والصوم والزكاة دونها لانها مشابهة للحسن لغيره **قوله** والثاني الضرب الاول من القسم الثاني وهو ما يكون
حسنا لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتأدى بالفعل المقصود مثل السعي الى الجمعة ليس بمقصود اي ليس بحسن
لنفسه وهو مشي وانما حسن لحضوره لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره
لا لذاته ثم الجمعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا
الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره في كونه حسنا لغيره ثم مقابله التعبد في القسم الاول وهي السعي الى الجمعة
ولو اتى عليها والمسح بلا اشتراط بها روي عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر
الله اقبلوا على العمل الذي امرتم به وامضوا اليه ليس المراد بالسعي [illegible] بين الجمعة وغيرها [illegible] الفقهاء
انه يسعى الى الجمعة على هينته كذا في شرح التاويلات **قوله** وكذلك الوضوء اي وكالسعي الوضوء في كونه من هذا
الضرب لانه حسن من فعل تبرد الطهارة بالبدن ليس بعبادة مقصودة اي لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة
اذ لا يدل لها من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن
من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره ولا تتأدى به اي بالوضوء الصلوة بل وتسقط بسقوط الصلوة فكان كالسعي
في كونه حسنا لغيره ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة الجنازة مع وجود الماء عندهما خوف الفوت لان التوصل انما
يلزم اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة اذ لو اشتغل به تفوته الصلوة لا الى خلف فيسقط عنه اداء
عند ما يوجد الماء كالعدم فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط **قوله** ويستغني اي الصلوة عن صفة القربة
في الوضوء لما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله
تعالى بامره وحكمه التوالي وكل ذلك موجود في الوضوء وقال صلى الله عليه وسلم الطهارة على الطهارة نور على نور

السعي والوضوء ليسا بفرض

ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة كانت النية من شروطه كسائر العبادات
يوم العيد واذا نوى عبادة بالنية لكنا نقول جواز الصلوة تستغني عن هذه الصفة بل هي انما
تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء يطهر البدن فيحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة
ولم يحدث حتى حضرت صلوات وهذا لما ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة
بالطهارة وقد حصل الطهارة باي سبب كان كما يسقط السعي الى الجمعة يسقط السعي لها بالجمعة وان كان يصلح ان يصير
عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة لحصوله في المسجد لا كونه عبادة فاي وجه حصل سقط
الامر كذا هذا كذا في الاسرار **قوله** والضرب الثاني وهو الذي حسن لمعنى في غيره وذلك الغير
يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود كالجهاد وصلوة الجنازة اما الجهاد فلانه ليس بحسن لذاته لانه تعذيب
عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان
الرب وسأل نبي من انبياء بني اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا اعمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه
انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي وفي رواية انهم عمروا بلادي وعمروا بلادي فاحببت لهم الملك واما صار حسنا
بواسطة كفر الكافر وان الكافر محارب عدو لله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعداما للكفر واعزازا للدين
الحق واعلاء لكلمة الله تعالى واما صلوة الجنازة فلانها ليست حسنة لذاتها اذ هي بدون الميت عبث وانما
صارت حسنة بواسطة اسلام الميت لانه لو لم يكن مسلما كان
العاصي بل الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة لقضاء حق الميت المسلم لانه يقبل على احدهم ما ثبت ابدا
الصلوة عليه فنهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا لانه قضاء حق الميت وتعظيم
الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم **قوله** وذلك اي كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة
فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلي والمقصود من هذا الكلام
تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتيان بالمأمور به نفسه يوهم انه ملحق بالحسن
لعينه كالصوم تحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى آخره دفعا لذلك الوهم **قوله** لكنه
لغيره لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم
الساعة وعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون
على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال **قوله** كان شبيها بالقسم الاول وهو
الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره
وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبروا الواسطة وهي كفر الكافر واسلام الميت ههنا
دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته هي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طوع
فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عز ذكره
وانه يكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى كالاول بتلك الوسائط
فانها تنسب لصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة
ثم حكم النوع الاول من ضربيه اللازم بعد ثبوته انه اذا وجب لا يسقط الا بالاداء او باعتراض
ما يسقطه بعينه وحكم الضرب الاول من القسم الثاني في هذا ايضا وهو بقاء الوضوء بقاءه وبالفقر وسقوطه
سقوط الغرض اذا حمله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة فلا عليه ان

السعي واجبا عليه اذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع اذ كان معتكفا فيه يصلي الجمعة
راعيا السعي ولا يمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقط عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذلك حكم
الوضوء الان مع عدم السعي تتم اداء الجمعة وبدون الوضوء لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط الجواز الطهارة
عن الحدث هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قلت الوضوء والسعي في هذا سواء لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي
وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد تحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما تحصل الجمعة بدون
فعل السعي ولا تحصل بدون صفة الطهارة كما لا تحصل الجمعة بدون صفة في الجامع وكذلك لو تصور لم يتمكن عن الصلوة
آخر مرة لا يتبع فيما الجهاد ايضا وكذلك في المرتد سقط تعارض ضياف الى احتيار من بغي او بطع طريق او كفر
حقه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود ومتى لم تنقض حقه بان يجب عليه عند الولي كانت الصلوة
ما فيه على الولي وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال فرض لم يسقط الفرض ووجب بانها الى الجمع الذي وجب
بمنزلة السبب الموجب فلا تسمع الحكم بدون السبب كذا ذكر القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله ثم الشيخ رحمه الله
ذكر في اثناء الكلام ما تفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها حيرى **مسئلة** واما القدر الممكن وهو الادنى
سماه ممكنا لمختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار
للحنث الدال والحبس لا ضافي باعتبار استراط القدرة وهي مشروطة لوجوب الاداء دون وجوب القضاء على
ما نعرفه فلا تأثير في القضاء الحقيقي من الخلق ويكون مختصا بالاداء ثم لكن باعتبار الغير انما يثبت في هذا القسم
كونه حسنا لذاته لان العبادة لا يتصور ان يكون مأمورا بها الا بعده من المخاطب موقوف وهو مما على القدرة توقف
السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وذلك اشارة الى الحسن المفهوم من قوله القدر الممكن
اي القدر الذي صار الحسن لغيره حسنا لغيره بواسطته هي القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه اي يقدر عليه
وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة شرط لوجوب اداء كل اي شرط وجوب الاداء دون الوجوب اي دون نفس الوجوب
وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء دون الوجوب
اي دون وجوب الاداء المشروطه سلامة الالات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة والاول هو الوجه وعليه
دل ما ذكر الشيخان رحمهما الله في كتابيهما واصل ذلك اي اصل استراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها اي طاقتها وقدرتها اي با امرها بما في الشرع طاقتها وعند بالعمل ان القدرة شرط
لصحة التكليف واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فعند اكثر
اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا وهو المختار سوعا ومالك رحمه الله الى انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح
عدم الوقوع ولا خلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين سعرين واما التكليف
بما هو ممتنع لغيره كما اذا علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا
على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا والاشعري تمسكوا بان التكليف منه تصرف
عبادة وما لكه يجوز سوا الطاق لعبد اولم يطق هذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالة
ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح
يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا رحمهم الله بان تكليف العاجز عن

ثم ان ابتلاء عبده وانما يتحقق ذلك فيما يفعل العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا
كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى
الابتلاء ويعرف ما في الكلام في علم الكلام فاذا ثبت هذا فنقول قد ذكر الشيخ هنا من قوله وهذا
اي استراط هذه القدرة فضل ومنة من الله تعالى علينا ما يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة
كان جائزا عنده كما هو مذهب الاشعرية وقد ذكر في بعض مصنفاته ان الممكنة لا جبلة مشروطة الجواز
حقيقيا للعدل على ما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والميسرة مشروطة في بعضها حقيقا
للفضل على ما نطق به النص وقد ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ثم انه الشرع جعل شرط وجوب
الاداء امكنة العبد منه حكمة وعدلا لا تفضيلا لخلاف ذلك كما هو مذهب عامة اهل السنة ووجهه
الموفق ان اعطاء هذه القدرة التي تصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشريف فضل من الله
ومنة لانه لا يجب على الله شيء على ما عرف في مسئلة الاصلح والاساس ونقوله عندنا وبناء التكليف على هذه
القدرة واستراطها منه عدل وحكمة وهذا كاستراط العقل لتوجه الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من
لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصيروا اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر في عامة الشروح
ولقائل ان يقول هذا التاويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام
مبني على استراط القدرة لتوجه التكليف لا على اعطاء القدرة وخلقها في المكلف وان وجه ان تصرف
الاشارة في قوله وهذا فضل الى استراط القدرة دون اعطائها وبيان ذلك ان جواز التكليف مبني
على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به لانها في الفعل ولا بد للتكليف من ان
يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث هذه
القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرط لتوجه التكليف سلامة الالات وصحة الاسباب لعبلا حتها
لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة فاستراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها
بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه يكون تفضلا للفضل الا استراط المراد
وعليه دل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن
المأمور من الاداء عنه لانه لا شرط وجودها وقت الامر لصحة الامر لا يتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة
وقت الامر وانما يتأدى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على مذهبنا فان الاستطاعة
تسبق الفعل وعينها عند من هو لا يمنع جهة من هو وله يخرج من ان يكون حسنا بمنزلة عدم المأمور وقال النبي صلى
الله عليه وسلم رسول الله الى الناس كافة ثم صح في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم بشرط ان يبلغهم فيمكنوا منه
لوده اركان مصيبة للامر قبل وجود المأمور بل وجوب القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند ذلك
لو رأى ان التصحيح مع عدم صفة الجمعة لوجوب فان المرتدين يومر بقتال المشركين اذا اتوا ان يكونوا ذلك حسنا قال
الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء والاشارة منه بما ذكر رحمه الله ان التكليف مع
القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل واستراط القدرة التي هي سلامة الالات وصحة الاسباب عند التكليف
يكون فضلا لا محالة **قوله** وهذا شرط في اداء حكم كل امر اي ما ذكرنا من القدرة سلامة الالات شرط في
وجوب اداء ما يجب لكل امر سوا كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره حتى لم يجب الحج والزكاة على العاجز

الاستطاعة لا تسبق الفعل وعندها

عنها سدد بان لم يقدر على استعماله حسبه وما وبالاداء لم يجد من يتعين به وان وجد من تعين لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط وفي فتاوى العالمية للامام فخر الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امراته جاز له التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله والعرف على اصل القولين ان العبد وجب عليه من عاداته فكان بمنزلة يده كالحر وعن هذا قيل ان كان المعين نحسبه بيده لا يجوز له التيمم عند الكل فقد ما ذكرنا ان قوله المجهول اولى مما ذكرنا على ان روى عن محمد رحمه الله انه ان لم يجد في نفسه الا يحو له ان يتيمم في المصر ولا يكون مقطوع اليدين الا الظاهر انه يدل له المصر فيستعين لهم من اهله وبعيد والحرج على اليمين عاسر فلا يجوز له كلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط **قوله** عام محبوس عن استعماله اي بحكم بان يجعل انتصابه بيده بان ازداد مرضه بالوضوء او بهلاكه بان لا يجد الماء الا بثمن غال وقد اختلف في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يشترى بضعف القيمة فهو غال وقيل ما لا يتغابن فيه الناس وقيل ما يعتبر في المواضع التي يعز فيه الماء كذا في فتاوى الكافي من ايام وقوله في مصر مقطوع على قوله لزكاته ومؤلفة ونسوه متيقن **قوله** وكذلك اي وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه العلة اي المكنة وهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء كالراكب السفر المخصوص مراي بالحاجة عما يد وهي الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة وراء السفر على ما عليه العادة فالزاد على عرفيته والراحلة على ما عاجله وهو لا يجد منه عينها ولا يشترط ملكه المال والخادم لان الوجوب حسب سعة المكنة الميسرة وهي ليست بشرط بالاجماع وانما هو بقوله الغالب لانه قد يتوصل بدون الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف وقد يتوصل بدون البدنيان يتصاف ان ذلك نادر لا يبنى عليه الحكم على ان ادنى القدرة فيه هي البدن بحسب يقدر على المشي واكتساب الزاد له للطريق فهذا هو القدرة وما سوى ذلك من الوجوب متعلقا بهذا القدر من القدرة لا بالزاد والراحلة لانه بالتوكل اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدي الى الهلاك في العادة والحرج منفي وانما عبر بالصلوة القدرة المتوهمة ان كان له يتحمل الاداء بعد المنظر اتوها له الخلاف وهو القضاء لا لعين الاداء والخلاف للحج سبق بمباشرته للحرج فلذلكم تعتبر من القدرة كاملة وهي ان تكون ممكنا من ادائها بان كان مالكا للمال قادرا على نفسه او نائبا يوجب لو سلك التمكن على الغرباء ان دون في ذلك يعتبر العذرة على الماء اما لا باحد لهم صفة العادة فيها لا تعيينه وهو لذا الركوع وهذا ايضا لا الطهارة حسب العذرة على الماء غير معصوم بل المقصود الطهارة وهي تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصوده ومع ذلك صفة الغنى في الحج معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعدا من فاته اولم يكن يجد المحرم ولا يثبت التمكن حتى لو هلك المال بعد التمكن لا يسقط الواجب بالاجماع وانما قيدنا في الهلاك بعد التمكن طالما كما سيأتي **قوله** ولهذا اي فرق بين الوصول الى ان المامور ويفعل لان تتمكن من ان يكون قادرا على تحصيل المامور به حقيقة لقوله التكليف كالسعي والوسع الى الحج وقد ذكرنا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الآلات وهي من الاسباب فهي قسم قدرة وجدت في القدرة فيها عند قصد ليس يكمن ان القدرة حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل والتكليف بعدها من حيث كانت سابقة ان يعهد العلماء غير ان الفعل في المعتاد والثاني حقيقة القدرة التي توجد بها الفعل الى الحصول الامتثال عادة عند الفعل فيثبت تعذر بعدم المشروط على الشرط من عدم ذلك مثل الشرط يوجد الفعل بالقدرة الحقيقية كما قال حالة لا بد من ان يكون المامور قادرا على الفعل حتى يقال حتى انه لو عزم على الفعل يوجد الفعل كما لا ان يكون اهلا للتكليف آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلاة الا بعد ذلك الوجوب التكليف بعدم شرطه ولا يجب لعدم وقت الاداء على الفعل حقيقة لفوات الوقت فلم يثبت التكليف من مزيد القدرة

القدرة على نوعين

احتمال البعيد ونحوه لا يصلح شرطا للتكليف لان تكليف ولهذا كان في التكليف احتمال العدوة بانه لا احتمال الامتداد الوقت وهو كاف لاحتمال العذرة بانه محتمل فان الشرع الحج بدون زاد وراحلة واحتمال العذرة على العموم لانه المعصوم لا يحصل به ترك الرمي احتمال العذرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف في المعتقد من زوال المرض والزمانة واحتمال الابصار بالاعمى من زوال العمى اقرب الى الوجه من هذا الاحتمال ومع ذلك لا يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى **قوله** لكن اي لكن احتمال العجز عنه يجب ان يكون عملا بالدليل الخفي الذي ذكروا المسائل التي ذكر في الحيض بان انقطع الدم على العشر اي دون العشر الانقطاع اي الحيض بل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشر لراكد وقبل الغسل بعد من الانقطاع وخاصيا ان الدم اذا انقطع على العشرة اي لحيض تمام العشرة وقد بقي من الوقت قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقتا للغسل وان انقطع الدم على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتحرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة ولا تجب ان تمكن من الاغتسال فيما دون العشر من جملة الحيض في المدة وهذا الاسقاط على الزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فيحكم من الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض حتى ان للزوج ان يطأها الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها شرعا فلما كان زمن الاغتسال من الحيض حتى لا يدرك جزءا من الوقت بعد الغسل والتحريمة لا تجب عليها الصلوة وقوله لا يصلح للاحرام لمسالة جانب القيام اذ ان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك جزءا ولم يدرك عليها الصلوة وكذلك في سائر الفصول اي في مسائل المستحسنة اي التي في الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو الحسن من مذهب الشافعي رحمه الله ايضا فانه قد ذكر في المختصر العتق للشافعي رحمه الله ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض وقد بقي من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبل الغروب لزمه الظهر والعصر ولو زال قبل الفجر لزمه العشاء والمغرب كذا ذكر الغزالي ايضا وهذا لان الوقت هو جزء من الوقت ونحو زوال هذا الاسباب من اصل الوجوب وهو ليس مستقر الحج الفرض كما اشترط وجوب الاداء موجودا لانه ليس بمتوقف على حقيقة شرط القدرة لا اتساع لعدم القدرة على الفعل وليس لعدم الشرط على شرط بل هو متوقف على توهم القدرة الذي ثبت شرعا على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجدت التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيتسع من ادائه كما ثبت هذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء انتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء لو فيضه ان في اداء العبادة تثبت لزوم من وجد هذا القدر من القدرة فان هي تلك بعده استغنى عنه ايكون قرانا بما موجبا للاداء وان لم يثبت له اتساع عادة لكن عند الجواز ان يوقف فيها او يظهر عازم كما في سائر المكن من الاداء فكذلك في اداء الشرع وجوب الاداء بهذا القدر كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان قيل بيد ذكرتم ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الآلات والقدرة الحقيقية فحين يثبت ان التوهم القدرة الحقيقية كان لعدم التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلات ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم ان التوهم موجود ههنا ولا احتمال كان لعدم بان التوهم صدور الطيران للانسان باستثنائه ولكن توهم مع سلامة الآلات وبصارة والحس للاعمى والمقعد ثابت مع ذلك لا يصح التكليف بالطيران ولا بصارة الحس والتوهم الذي ذكرتم وهذا الفصل آخر الوقت للفعل بمنزله للآلات كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحة الاول كالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضي فلا يصح من عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا اي في الجملة لا بد ليظهر اثره في خلفه في شرط حسن سلامة الآلات في الخلف

لانه هو المقصود لا سلامه لا الاب لا اصل في مسلنا المقصود من هذا التكلف اي كاف حلف لا حسه من هذا السرط
سلامه من الات في الخلق وهو العصا لا سلامه الات لا الاجل وهو مراد ابن الكي فيه توهم الخروب **قوله** باحمال
امتداد الوقت عن الجزء الاخير كلمة عن بمعنى من البيانية ويتعلق بالوقت في الوقت يعني ان الطار في التباع في وقت الشمس
المسفه ويتعلق بالامتداد اي باحمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الاخير وقت الصلوه سببا ونفي الشمس كما
كان سليمان صلوات الله عليه وعلى سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر وزيد
لم كان في ذلك الوقت استعاله بما اهلك بكل الخيل بالعقر وضرب الاعناق وكما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق
جيث سعلته عن ذكر ربه وعبادته فهي اللمسوح بها عن حفظها جازاه الله تعالى بان كونه بوذ السلاح
موضعها من وقت الصلوه لئلا ادرك فاتته من الصلوه او الورد وتسخير الريح بدلا عن الخيل فتحرك باجرم احا
حسب امان الاشهر كما في عصمه الانبيا وكاف حصيص الانبيا من تقصص الانبيا عليهم السلام **قوله** وذلك
نظر ميسر اليها اي اعتبار لتوهم العدم وان كان عنده وهو الاخذ الخلف نظير اعسار يوهم البرهان
كان يغفل في انعقاد اليمين على مس السما لو هو الكفار فاذا حلف ليمس السما اوليقولن هذا الحجر ذهبا
انعقدت يمينه عندنا وياثم في هذا اليمين المعقودة ليمين تحظم المقسم به وانما كجعل يمينا هنالك
باستعمال اليمين في هذا المحل **وقال** زفر رحمه الله لا تنعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون علة ...
بالبدايه ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس في ذلك غير موجود حسا وكما نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم
الصدق في الخبر وهو موهوم فان السما عين محسوسه قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السما
والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى ويجد عليها السلام وكذلك
الحجر يجوز بان يتحول بتحويل الله عز وجل فينعقد يمينه بحنث الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا ولكن
كان يعتبر الا ان ترك الحنث بحسن المرء لعلم الغالب وهذا لان الغموس لم تعقد اليمين الذي هو لا اصل
مستعمل ... بالله ولا تنعقد للخلف وهو الكفاره ولا يقال اعاده الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ...
وقد فعل سليمان عليه السلام يكان يبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا لانا نقول تصور اعاده
الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا لا يتحمل الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان
الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف بدون ان يفعل فلهذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط **قوله**
فصار مشروعا معلقا بقوله قد وجد احتمال القدرة والقضوا المسكوت فصار راجعا الى وجود الاصل اي
فصار وجود الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال بوجه السعي الى خلفه وهو القضا للعجز الحالي
قوله كمن هجم اي دخل وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير
استئذان وايضا وقت العلوم بمثل الجمعه والعجز في هذا الحاله ... فان من خطر عليه ان يستند
وبما تهيئا لذلك بما ادائه ... فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك الهجوم ... العلوم على الماء
استعماله بسبب السفر وعدم ... بالوقت موجود ... عن استعمال الماء لعدم تهيئه الماء
بل ذلك وقع ... خطاب الاصل الى الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا الاحتمال الحدوث الماء بطريق
الكرامه كما هو متعلق ... الماء في سفل بالنحو الطاهر في لحظه وهو الواجب **قوله** ولانه
المطلوب المطلوع القرينه الداله على ان المامور به حسن لعينه او لغيره ساوى الضرب الاول ...

[illegible]

العسر الاول هو الحسن لعينه وقد يتنوع نوعين حسن لعينه وصفه وما الحق بهما فالامر المطلق ساوى الضرب الاول ...
المسيم لا ول وهو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ... الضرب الاول اي النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول من القسيم الاول
عداه من الاقسام ومعناه ساوى الضرب الاول اي النوع الاول وهو الحسن لعينه في القسيم الاول من القسيم
وهو قوله المامور به نوعان في هذا الباب ... وبجعل الضرب الثاني اي ما حسن لغيره ...
واحد من الكتب وهكذا ذكره ... شرح التقويم ايضا فعلى هذا الامر المطلوع في العباده ...
وعنه يحمل ... الايمان بالله والصلوه ... ان الامر المطلق يثبت به حسن المامور به لعينه
بعض مشايخنا ... لسوب الحسن فيه فلو لا ... على ... وهو ... والعوره ... بالاجزا
الحسن لغيره ... وكذا نقول ... انواع الطلب ... ويقتضي ذلك ...
صفه الحسن للمامور به ... الطلب ... بما اقتضى ... كان الحسن ايضا ... الحسن الذاتي
ادنى الحسن الجمع والحسن المستفاد ... شبه بالمجاز ... الكلام الامر يتعلق
هو لله تعالى عباده وكان الامر ... والعباده ...
لله تعالى حسنه لعينها ... هذا ... عباده ... هذا ...
بلا نسوه مطلوب لاقتضا ... ولا ... الحسن ... فيه ... ذلك ... وذكر في الميزان ...
رحمهم الله قالوا ... المله ... مسائل الحسن رحمه الله ... حسنا ... الادا ...
ادنى ... متصل به ... الحسن ... ان يكون ... المامور به ...

[illegible]

قوله ...

صلوة

المسافر صلى الجمعة

صلى الجمعة

بل معناه
معنى التيسير انه كان واجبا اولا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بغير
انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جايزا ان يتوقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة فصار كان الواجب
من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وهذا يشترط في حق البقا فيشترط دوامها باعتبار وصف البقا لا باعتبار
انها شرط ولا تنافي بين الحكم يستدعي حق البقا ايضا كاستدعا المشروط عن بقا الشرط فيلزم الاعتراض واجيب ايضا
لانا نقول ذلك اذا امكن البقا بدون البقا كما في البقا فى الحج فاما اذا لم يمكن فيبقا لعدم شرط ومعناها انه يمكن بقا اليسر
في بدونها والواجب لا يبقى بدون هذا الوصف لمعنى تبدل صفة الواجب اي من العسر الى اليسر فلذلك الوصف ذلك
اليسر بسبب المراد الواجب لا شئ وجب بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة قوله وبهذا اي ولاشتراط بقا
هذه القدرة لبقاء الواجب الذي يتعلق بها قلنا الزكوة تسقط بهلاك المال عندنا وكذا العشر والخراج
الشرع متعلق بجده اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن
لان الوجوب يتقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء العدم كما يؤدي به ومن تقرر عليه الوجوب
لم يبرا بالعجز عن الاداء كما في الدين على الحر كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منها صار متعديا بالمنع عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الحق
الشرعي اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان البقا يعني الواجب انتهى الاعتبار كما للملك اذا ثبت مستعارا
بقي كذلك وان ثبت بعينه بقي كذلك وكذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال وهذا الواجب وجب بصفة
[illegible] الباقي حقيقة او تقديرا فلو بقي بعد هلاكه ذلك المال الذي هو نما له تقلب غرامة تاتي على اصله وكان مسلا
عنده عن الواجب ابدا بل هو شا ضمنه بالنفس عن وقته وهو اول الوقت او وقت الامكان كتفويت الصلوة والصوم
عن الوقت وبالمنع عن الفقير وتعيين مقدار الواجب محلا للصرف في الفقير كمنع الوديعة عن المودع وهو الركوة
لتفويت بمنعه فلا يتصور تفويتها عن الوقت كذا المنع لا يوجب الضمان لا تقعوبه الغصب على المالك ابطال
صاحب الحق حقه من هلك كما في منع الوديعة عن المالك او يد متقوم هو كما في منع الرهن عن المرتهن ولا تصور لبد الغصب
ههنا على المالك لانه هو صاحب المال ملكا ويدا واما الفقير فلانه تعين محلا للصرف والمنع عن الفقير لا يبطل ملكه
المحل فلا يوجب الضمان لكن المنع في الداو عن الشفيع حتى مات تحرا ومنع المولى العبد المدين عن البيع او العبد
الجاني عن اولياء الجناية من غير احتباس حتى هلك لا يوجب الضمان ولا يضع ان في وصية من قبل التسليم او الفعل
لا يتصور على الذمة ولانه بالمنع انما الضمين اذا لم يكن عن ولايته ولا ولاية للفقير دام [illegible] من اهل كالامام
قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي وامتنع من الاداء حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكره الكرخي في مختصره
لان الساعي متعين للاخذ فلما ادى عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا ومشايخنا يقولون لا يضمن حاملا
وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا ولم يرد
احتباسه قبل الاداء ان للساعي ان ياخذه وان شاء من غيرها فامتنع بعين السائمة ليؤدي في محل آخر فلا يضمن كذا في
والمبسوط قوله علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بعد وجوبها بالشرع [illegible] لي المكنة
فصل ملك الخمسة مثلا فيه ذلك يوجبها الشرع لا بعد ملك المال لتكون الواجب قليلا من كثير والنماء
الوصف يعلق بوصف النماء لانه لا يستقيم اصل المال وانما تقوم بعض النماء عن ان الشرع اقام المائة في البقا
العقل للنمو مقام حقيقته ليسوا المال في العقل بتحقيقه النمو فرح فرضا به ما متعلقه بقدرة ميسرة الى الوجوب

الثانية ذلك لكان الواجب على العكس في المسلمين في بعض الجذاوع تلامذ سحنا كان يقول لا فرق
اشتراط القدرة بين الوقت او الفضا لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة
الالات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما من كلنا الفضا اذا كان الفعل
منه مقصودا تشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا اشترط فيه التوهم ايضا في النفس الاخيرا
مع علمه بوجوب قضا الصلوات المتكثرة والصلوات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في الموت
كما اي وهو كماله اذا ابقت الجزء الاخير والوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في الفضا وكما يخرج الفروع
ايماء في الصوم والصلوة الذي بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لان القدرة لم يشترط
للبقا وكذلك كانت بقدرة ميسرة بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال فيتبع بعد فوات المال على توهم حدوث القدرة
لا يرى انه لو ملك بعد فوات المال واستقال الحكم الى الصوم ما يؤدي به الكفارة تجب عليه الكفارة بالمال ولو كان
بقاء القدرة شرطا لبقائه ينبغي ان لا تجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال
وانما تسقط الزكوة بهلاك المال لتعلق المحل لو شرط الركوة او ما رضا لا اسقط على الركوة لفوات القدرة
ولو وهب بعد تسول لا يجب عليه ركوة التسول الماضية ولكنه يجب عليه اداء الركوة التي كانت عليه وكذا العشر والخراج
ان كل واحد منهما مشتقين فهلا كم لم تبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه
يعتبر القدرة عند الفعل وبكونها التوهم ويدل على اشتراط القدرة في القضا على ما في باب الاداء والقضاء
بردا انما ثبت مضمونا اذا كان قادرا على المتراخي لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت وغصب المال
واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا في القضا لما سقط بالعجز به انه ذهب بالقدرة الممكنة في بعد فوات
تلك القدرة بتوهم القدرة بعد ذلك بان يحتمل التوهم وجب الفعل ويظهر اثره في المؤاخذة له في الدار او في الآخرة
وذكره في الاسرار في مسئلة التفريط ان لا احد ان القدرة المشروطة لا تتعلق بهذه الاحاء تشترط لها وجوب
لانها شرط بزدادا فان الله تعالى ما كلف احدا ما ليس في العدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه ويرد احقيقه
الفعل ويشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء ووقت الفعل ايضا لا ترى ان اشتراط القدرة على الفعل
بالماجين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة فانما حين اداء الاحصن الوجوب قوله وانا الكا
من هذا القسم اي من الشرط الذي بناء الواجب يتوقف عليه يزداد حسنا باشتراطه فالقدرة الميسرة
على الادنى وهي المكنة بدرجة الى بمكان شيء بانهم اليسير بناسب الامكان ثم اليسير واما سوطت هي الفرج
[illegible] الواجبات المالية ولم تشترطه لتوسعة لان احداها اشق على النفس من العبادات البدنية لان المال
شقيق الروح محبوب النفس في العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار اجرا والله اشد ابو النفس فهو طبق
ملازم اي القدرة شرط الاولى انها شرطت للتمكن من الفعل ليتعويها صفة الواجب اذ لا يمكن انبا به بدونها
فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلية والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز
الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح كما ذكرنا وهذه اي القدرة الميسرة
صفة الواجب صفة الوجوب على ميسرة وقوله شرط جواب لما وفي بعض النسخ تشترط ما الفاتحة على هذا نكون
حقيقة جواب لما وقوله بجعله تفسيرا للتغيير وقوله سهلا لينا الفاظ مترادفة والتقدير وهو العزى
لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من حيث الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقا الواجب

[illegible marginal notes]

ومو المعتمد على مطلق اى عن صفة فتبدل الواجب اى من العسر الى اليسر فكان غير
الثانى اسوته الكتاب ومو المعتمد [illegible] لا يمعلو ومو السعو وكذا على العكس **قوله**
[illegible] استراط النصاب [illegible]
ولا يلزم جواب سوال [illegible]
[illegible]

[illegible]

او نعزا الكفارة لتلافي او نكتسب كفارة امر العلم بتمام ومن لا يتقن منك فالمقصود منه التاكيد كما وجب عليه
من السهو في التعبد الا التيسير عليه في معناه لابد لك ان تحمل احدهن من بيان البنية لا تعرف عنك الشهر لا حاله
ويظهر الثاني بما لو قال لغيره اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها
ما يتيسر عليك ثم تعرف المقصود في التخيير الى الشرع يكون بكون الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى غير
متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة مقصود [illegible]
وان كانت مختلفة في المعاني صورة متماثلة فيها كان في الصور حينئذ [illegible] اثر التخيير الى المعنى فيقع التيسير
في صدقة الفطر التخيير بين اداء الواجب فيها [illegible] نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر تساوي
عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سوا فلا يفيد التخيير التيسير قصرا الى
بعد التاكيد ويصير معناه لابد من ان يقع الاداء لا محالة اما نصف صاع من بر او غيره لكن ما [illegible]
المالية وكفارة اليمين والفصل الثاني في الكفارة بتلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصور
والمعنى فيفيد التيسير واعلم انه اذا ذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء والمتكلمين
فانهم قالوا بان الامر بواحد من الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المامور مخير في تعيين احد منها فعلا فاما
على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل
ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لا يفيد التخيير التيسير والمسالة طويلة مذكورة في عامة الكتب
قوله ولانه نقل دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة وذلك لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم
القدرة فيما يستقبل بخلاف العجز المستدام الى آخر العمر كما اعتبر في [illegible] قوله لم آت البصرة فعبدي حر
او قوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اكلم فلانا فعلي كذا كما اعتبر في الشيخ الفاني حتى لو قدر بعد
الفدية لم يجز [illegible] القدرة [illegible] على المكلف حيث لم تشترط اصل المكنة مع احتمال [illegible] العمر
ليبرا عنها بالصوم ولا [illegible] الوجوب [illegible] القدرة ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالي بقوله فمن
لم يجد فصيام ثلاثة ايام فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام الى العمر [illegible]
[illegible] العمر لا يتحقق منه اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالي وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لا
يجد ما يكفر به اجزاه الصوم لقيام العجز عن التكفير بالمال [illegible] لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان
في المال الغائب عبد [illegible] لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق [illegible] نفوذ العتق باعتبار
الملك دون اليد فلما لم يشترط [illegible] والحصول اولى وكذلك في
طعام الظهار [illegible] ان المعتبر العجز الحالي [illegible] في جميع الكفارات [illegible] نقل الحكم [illegible]
الى بدل مثل كفارة الظهار والصوم والقتل [illegible] جميعها العجز الحالي في نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم
وكذلك في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم [illegible] بالاطعام [illegible]
قدر على الصوم بعد [illegible] القدرة المشروطة فيها ميسرة [illegible] الكفارات [illegible] الزكوة [illegible] الطعام
ان م بالذكر في الحكم في الصوم كذلك [illegible] كفارة الظهار كالصوم في كفارة اليمين [illegible]
[illegible] ان الكفارة [illegible] الزكوة [illegible] ان الواجب فيها [illegible] بعد هلاك المال [illegible]
قبل الاداء او لا يسقط الزكوة وهذا يدل على انها [illegible] الزكوة في ان الواجب بالاستهلاك فيما يسقط الى

الصوم كما يسقط بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قدمنا وهذا اشارة الى انها فوق الزكوة في التعرض
للجواب عن الاول بقوله لان المال ههنا غير عين في الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء او العقد
المشترى ثبت تملك المال ولا يختص بمال دون آخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب الى الله
تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذي عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث
والمستفاد بعده فيه سوا بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين ولا تبقى القدرة بهلاك العين على ما مر من تقرير
بعد الحنث او من بعد الهلاك حانث اي حنث وعلى لساني بقوله ولهذا اي ولكون المال غير عين سوى الاستهلاك
الهلاك في الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلفه جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك
تعذر صح منه بخلاف الزكوة حيث فرق بين الاستهلاك والهلاك كما ذكرنا وذلك لان تعلق الواجب بعد فوات القدرة انما
يكون لكونه موقتا كالصلوة فانها لما شرعت موقتة كان للتاخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعرض
على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا لم يعد بفوته عن الوقت جناية
ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك كفر وراء الامر بسقط بعد ما كان ماله [illegible]
عن الله **قوله** وهناك هذه القدرة اي القدرة المالية للكفارات على هذا التقدير انها بدوام [illegible]
نظيرة من الاستطاعة التي لا تسبق الفعل من حيث ان وجودها معتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة
لا تتقدم الفعل ولا تتاخر عنه حتى لو كان موسرا في اول الحنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولو كان على
العكس لا يجزيه **قوله** ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الزكوة يجب بقدرة ميسرة وان النصاب شرط وهو بما الغنا
قلنا يبطل وجوب الزكوة بالدين لان الدين الذي اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة لا
يسقط الزكوة بعد ذلك وفي الفتاوى الامام فخر الدين رحمه الله الا ما عرف وقطعا لا يلزم ان يكون دافعا لانه اي لان
الدين ينافي الغنا واليسر لان الغنا انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الدين
الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغنا بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهي لا تحل للغني وكذلك العشر
لا اذا ان المودي فضل مال غير مشغول بحاجته وتفني بمسغولته المال بالحاجة انه يستحق لقضاء الدين الا
بدفع الدين عن الدين والواجب لا يحصل لكن الا الملك فكان المصرف الى الدين كالماء المعد للعطش في ماذكر
هو المراد هذا الموضع لينبني على المسائل التي تليها وتبين امرين منها **قوله** لانه قال اي لان محمدا وبرا محمد
من عين ذكره جائز عند السهو وعدم الاستباه كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر والمذكور كما حول محمد
الى المذكور في كتاب الايمان **قوله** ولم يذكر اي محمد ادا اكتفى بالصوم مع صرف الاخلى الدين جوابه
واختلف المشايخ المتاخرون فيه فمنهم من لم يجزه وهو الاصح لما انشاء الله في الكتاب في قوله لا ترى ان البدل
على هذا او في هذا التعليل لا فرق بين من اصل قضا الدين وبعده وهذا لان المال الذي بين منع يد من يفعل
كالمعدوم في حق التكفير بالصوم كالماء فانه اذا كان معه ماء وهو خائف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق لعطشه
فيجعل كالمعدوم وهو التيمم وكذلك بعضهم لا يجزيه لاستدلاله لا انما المقيد الذي ذكر بقوله بعد ما فيه دليل المقيد
بالرواية تدل على اسنا ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق والحاصل ان في الكتاب يدل على القول لما في التعليل يدل
ان الصدقة على يدل على ان الصوم يجزيه لا يخالف الشرح التقييد يدل على انه لا يجزيه ما قضاء الدين ولهذا الاختلاف
قوله وحيث نصف النصاب لا يجب الزكوة لانه يشرع على القدرة والشهولة ولهذا وجب بالتعليل من الكبير وجب

مشترط بالتيمم

المسافر اذا كان معه ماء وهو خائف العطش يجوز له التيمم

في النهاية في أصل المال يستوي أرباب الأموال وفي هذا شرط للتكرار والواجب بتكرار الحول كذا في أصول الفقه لبعض

المشايخ وشرط القدرة [illegible] هذا اليسر ومعنى الأداء [illegible] قوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم

[illegible] وهذا القدر [illegible] في صدقة الفطر [illegible] ابن عمر رضي الله عنهما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر

أن تؤدى صدقة الفطر قبل أن يخرجوا إلى المصلى [illegible] أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم [illegible] الزكاة

[illegible] صدقة الفطر [illegible] الزكاة

بهذا المعنى مع كمال صفة الغنا فيها كان أولى وقوله صلى الله عليه وسلم في مثل هذا اليوم [illegible] أغنوهم

في مثل هذا اليوم [illegible] قوله تعالى [illegible]

إذ [illegible] اللام [illegible] الزكاة والكفارات [illegible]

القدرة [illegible] بالزكاة [illegible] باللام قوله وقوله صلى الله عليه وسلم [illegible]

[illegible]

[illegible]

يسقط بفوتها لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط فيه نفس الاستطاعة بقوله من استطاع اليه سبيلا ولا يتمكن الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر
وكان اى ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر ولا يشترط دوامه لبقاء الواجب وذكر ان الاسراف
ان الحج لا يجب الا بملك الزاد والراحلة وسقى بدونه لانه شرط الوجوب لا الاداء الحج بالوقوف والطواف لا يتيسر
بالزاد والراحلة وانما تتيسر بهما السفر وما لا يثبت به الاداء ولا اليسر لا يعتبر شرطا للاداء فعلم انه شرط
الوجوب نعمة علينا **قوله** وكذلك اى وكما ان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد والراحلة لا يسقط
صدقة الفطر بهلاك المال الذى هو السبب فان كان له عبد وجبت عليه الفطرة فيه فهلك بذهاب مالك الاكبر
صدق الشرط وان لم يجب اشترا بدونهما لان الشرط الغنى للوجوب لا لليسر لاداء لما ذكرنا ان القدرة الميسرة
بنوع معين لانها ما شرعت الا لاغناء الفقير حصوصا هذه الصدقة لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم فلو كان
الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لاحراجه وهذا لا يجوز وبيانه انه اذا امكن ما يمكنه من اغناء
الفقير عن الحاجة كان هو غنيا عن الحاجة متمكنا من الاغناء فلو اعتبرنا هذا الغناء امرنا بالاغناء
على موضوعه بالنقض لانه حسب بصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز فالحج يقع على حاجة نفسه لئلا يحتاج
الى الحج اولى من صرفه الى حاجة الغير لا يرى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان
الصرف الى نفسه اولى اجماعا ايضا فلا هلاك عليها وهذا اشترط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجب عليه صاعا
فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته لان عنده ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع
حتى جاز للمالك الصدقة فشرطنا النصاب ثم حكم الوجود شرعا متعلق بالاغناء وكما ذكره بحيث السرح وحاصله
ان المراد من الاغناء المذكور في الحديث الاغناء عن المسئلة لا الاغناء الشرعى ولا يكون الغنى الشرعى شرطا
لا هليته لانه ثبت بالدليل ان المراد من اغنائه كفايته الفقير بقوته يوم عن المسئلة فيبقى الغناء المشروط
المؤدى مطلقا منصرفا الى ما هو المتعارف في الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغنى في المؤدى كما بينا
واما ما يرد من وجوب الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى الشرعى فلا بد من اشتراطه في المؤدى وكان
ما ذكرناه اولى **قوله** ثياب البذلة والمهنة البذلة بالكسر ما يمتهن من الثياب والمهنة بالفتح
الخدمة وحكى ابو زيد والكسائى المهنة بالكسر وانكره الاصمعى كذا في الصحاح وفي المغرب المهنة بفتح الميم
وكسرها الخدمة ومن ابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة مترادفا وقيل اراد بثياب البذلة ما لا يخلو
التى يلبس في الاعياد والمواسم وبالمهنة التى يلبس في غيرها وفى اكثر من ثياب البذلة والمهنة ما يساوى
نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر بهذا النوع من المال لحصول اصل التمكن من الغناء
صفة اليسر متعلقة بالمال النامى ليكون الاداء من فضل المال فلذلك لم يشترط ههنا الا ترى انه لا تصح
هو القول المحقق فيهما بل الاداء اذا امكن نصابا فالبا القطر بلزمه صدقة القطر فعرفنا ان الغنا شرط التمكن
لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله
قوله ولا يلزم اى على ما قلنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر اى الدين الى وقت نوعه يمنع عن
وجوبها كالزكوة ولو لم يكن واجبة بصفة اليسر بل كان لمجرد التمكن من الوجوب لما كان الدين مانعا كما في الاداء
لانا نقول انه لا يمنع وجوب الكفارات مع انها تجب بقدرة ميسرة فيما عرف فيما يبتدئ مكنه كما في الاداء

ثياب البذلة
ثياب المهنة

الدين لما يمنع لانه تعدم الغناء كما قررنا في فضل الزكوة والغنا من شروط الاهلية بعد منه كل ما يمنع الوجوب
لا بالاداء **قوله** بخلاف الدين على العبد اذا كان الدين على العبد الذى هو للتجارة فانه لا يمنع الوجوب الفطرة عنه لان العبد ما شئت به ما يملك من الخرسوى
يفرغ في رقبته ومولاه موسر فعليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان سبب الادائى في التجارة
هذا العبد وكالعتق من يؤدى عنه غير معتبره للوجوب كما في ولده وامه وولده موسب
يخرج من ان يكون للخدمة لانه مشغول بنوع من صنعته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينقص غناه
ولا صدقة الا عن ظهر غنى ثم فرق بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكوة حيث يمنع ذلك في الزكوة
ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره وبيان الفرق ان المعتبر في الزكوة الغنى بالكلية
المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد
يمنع الغنا بماليته فاما المعتبر في صدقة الفطر مطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغنى بمال آخر
قوله وهذا الذى ذكرنا اى ما ذكرنا من ما يتعلق بالاداء والقضاء الى ههنا تقسيم صفة حكم الامر
وهو طريقة باب الاداء والقضاء وتقسيم صفة المأمور به في نفسه وهو ما ذكره في هذا الباب من تقسيم الحسن
فاما تكون صفة المأمور به باعتبار غيره اى بغير المأمور به وهو الوقت لما المأمور به بعد توصيفه بالموقت حكم
كما توصيفه بانه حسن فلا بد من ترتيبه اى تقسيمه على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المقصود الى الوقت
المحدود ثم بعض الاوامر الا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت وذلك معناه ان المأمور
به في الدرجة الاولى اى القسم الاولى ينقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد
الى انواع فكذلك حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعيارا ومشكلا فهذا
من اقسام والترتيب كما ذكره في الدرجة الاولى كما ترى الله الشاد الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله وكذا
السيد الامام الاستاذ الامام حميد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به في الدرجة الاولى مرتب على
الاداء والقضاء وذا نوعان بعينه فههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا التقسيم غيره والموقت
ينقسم الى موقت الاداء ووقت القضاء لقوله صلى الله عليه وسلم فان ذكرتها فليصلها ويرد هذا الوجه ما
ذكره الشيخ في شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر ان الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت
وغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى الاداء والقضاء وكلا
القسمين الى موقت وغير موقت وبعضه اى مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير
موقتة فقضاء الاداء موقت وبعضها وجميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم بالصواب

باب **قوله** تقسيم المأمور به في حكم الوقت مطلقة اى غير متعلقة
بوقت وموقتة اى متعلقة بوقت والمراد بالوقت المحدود الذى احتمل جواز ادائها فيه لو فات صار قضاء
انما اصل الوقت فلا بد للمأمور به منه لان العرض بالامر تحصيل الامر والامر للفعل وقت لانه لا يوجد الا في
وهذا اى مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره **قوله** ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل قد يستفاد
الشرطية من الظرفية لان الظروف من جملة الشروط على ما عرف قلنا فائدة قوله شرطا للاداء تعيين المراد من
المؤدى الركعات التى تحصل في الوقت ومعنى الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا متغايرين واعتبر هذا بالزكوة
فان اداءها بتسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم المتصلة به واذا كان كذلك لا

فيستفاد من ظرفية المودى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على انه لا يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كما لو جعل طرفا لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الامثلة بيان ان الوقت قد يكون ظرفا للصلوة والصوم واما وقت الصلوة عرفت ان الصوم يكون طرفا واستغراقه يكون كل واحد منهما شرطا للاداء او سببا للوجوب فيكون في قوله شرطا للاداء نوع نظر **قوله** لا ترى انه يفضل عن نفي اذا اكتفى بالاداء على العدد المفروض بفعل الوقوع الاداء او لو اطال تمكنا منه مع الوقت قبل تمام الاداء وكذا ان لا اداء اي جزء يسمى جزءا الوقت ولو كان معيارا لما جاز مست به طرف العمارة وتفسير الظرف هنا ان يكون الفعل اضافه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه مقدرا به فيزداد ويستقص بازدياد الوقت واستقصه كاليوم في الكفارات فكان وله ظرفا محضا احترزا عن المعيار فانه ظرف لكنه ليس بمحض وهذا اكثر يسمى المعيار **قوله** وكان شرطا للاداء فعل الصلوة لا يتاتى بالاتيان به لوقت وخارج الوقت الفوات والمعنى معلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي اصلها اداء وبعضها قضاء **قوله** ولا جزاء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا لان السبب لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطي وسقوط الشفعة وعدمهما على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا او لكونه كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب هو الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول هو مثل مو اختلاف الحكم باختلاف السبب فحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا او ناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب **قوله** لا يتاتي ان يستدل الا على وتسبيد التعجيل ما دليل اخر على سببية الوقت لانا لا نسلم ان يصح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد وهنا وجد الحاسم قد وجد هنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب هو الدليل الثاني وهو تغيره بتغير الوقت المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فعلم ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فيصلح دليلا على السببية وهذا كالمشترك فانه يحمل على احد معانيه عينا من غير قرينة اذا انضمت اليه قرينة ترجح احدها **قوله** دليلا عليه وهذا القسم اي الوقت الذي هو ظرف للاداء كونه سببا اربعة انواع لانه اما ان يضاف الى الجزء الاول اي فيما ادى في اول الوقت الحاصل اي السابق الشروع اي فيما اذا لم يود في اول الوقت او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اي فيما اذا اخر العصر الى وقت الاحمرار وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت فيتم ان لا يرد ما نقض الى الجزء المختص من وقت كل صلوة بانقضاء نفسه بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم بالوقت اي فيما اذا فات الاداء في الوقت وذلك لان كون الوقت سببا يقتضي ما ذكرنا من علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فذكره في موضعه وهو بيان اسباط الشرائع **قوله** ولا جزاء انواع السلام اي القسم الذي هو ظرف وارادة الانواع الثلاثة الاول دون النوع الرابع لا الاعتراض في الجعل الجزء

الان ذلك اي فعل كل الوقت شيئا يوجب تاخير الاداء عن وقته او تعذر على انه لا اثم على من مات في اثناء الوقت ومع الطهارة فلو وقع فيه مع السنة يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت وهو ابطال مع الطهارة الشرط المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو وقع مع الطهارة يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولا بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة ولا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لان اطلاق الكل والبعض فيلزم حينئذ ان يجعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز من تعيينه بالبعض لانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء لئلا يلزم ما ذكرنا بعده ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه على باقي الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها الدليل عليه قول الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على ادنى ما هو الجزء الذي لا يتجزى من الزمان اذ لو اخذ فوق ذلك لم يكن دليل على الزائد عليه فيتعين السبب وهذا الذي يعرض جزء من الوقت **قوله** وهذا اي ذلك الوقت السببية على الجزء الذي قالوا اي اصحابنا الثلاثة والشافعي واصحابه رحمهم الله ان الكافر اذا اسلم وقد بقي جزء من الوقت لزمه فرض الوقت في قضائه لوجود السبب حال الصحو وهو اهل للوجوب محمد رحمه الله ان اداء الصلوة الاداء النوافل التي اداها او سلطان عنه وذكر فيها اجزاء ايام او اداء ساعة نفي الدم عنها وعليها من الوقت مثل او اكثر فعليها قضاء تلك الصلوة وانما خص محمدا بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف وهذا النوع من الاستدلال انما يكون لاسباب الدرس او لبيان باقي الاصل ولا يكون لاسباب الاصل لانه لا يستقيم اساس الفروع وما ذكره هنا من القسم الاول **قوله** وادامت هذا اي دم الاقتصار على الجزء الذي ما ذكرنا من الدليل كان الجزء ان يولي بالسببية اي حال وجوده لعدم ما يزاحمه اذ المعدوم لا يعارض الموجود **قوله** افاد الوجوب بنفسه اي ذلك الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شيء اليه او من غير ان يتوقف على المستطاع السبب لما وجد من الاهل ولم يوجد مانع ظهر اثره لا محالة وكذا ان يكون الاداء والقضاء واجبا في الوجوب اي اوان نفس الوجوب لوقت ما ذكره بعض المشايخ افاد الوجوب نفسه والمراد منه ان ثبت معه لانه عند ولا يأثم بتركه قبل الطلب وقال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله نفس الوجوب لشغل الذمة بالواجب كالنص اذا القى انسان يشتغل ذمته بوجوب العين ولا يجب عليه الاداء بل يجب على وليه وكذا القضاء يجب على العاقل لذي عليه الاداء الواجب وهو القصاص في انماء يجب عليه تسليم النفس اذا طالب ولي القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص والحكم من امر الحكيم يعرف بالحكم وحكمه ان اداء ما ادى يطهر منه بعد واجبا **قوله** وافادت صحة الاداء ان الوجوب يكون كان يراد امن ضرورة على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب عندهم لا اداء عندهم لكنه اي لكن السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء الا الى قوله انما الوجوب يكون ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الاداء الا وسائر الوجوب ثبت جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه كما في مباشرة سبب لا يوجب الى الكتوف هنا بيع الريح والعتق وجبرا نسان في حظ عبده يتحقق مطالبة صاحبه اياه به ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه الضمان لعدم وجود سببه كان يعقوب فكذا هذا اعلاوه فانما دفعه مباشرة سبب الضمان وهو التسليم قبل الطلب فلا التعدي ويكون قوله ان الوجوب دليلا على سوق نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لا يوجب

الاستطاعة هي سلامة الالات

ولا اداء التي ... ويكون المجموع دليلا على المجموع وتقريره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته بل يتوقف على حقيقته
الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلا اختيار منه ووجد السبب ههنا فيثبت الوجوب مثل الولد
اي ولكن لا يثبت وجوب الاداء الا ... صيرورة الوجوب في الذمة تحقق الاداء اي تحقق وجوب الاداء انما ...
عنه كما في ثمن البيع ومهر النكاح اي الثمن والمهر الثابت فيهما يجبان بالعقد اي بعقد البيع والنكاح لامتناع خلو
البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتاخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يتاخر ...
المطالبة الى حلول الاجل وكما في صوم ... في شهر رمضان ... يثبت نفس الوجوب في حقه وينعدم وجوب الاداء الى ...
واذا كان كذلك لا يثبت نفس الوجوب ووجوب الاداء التي ... يتاخر الى وجود ... وهو الطلب لم يوجد ههنا الا ...
الشرع خيره في وقت الاداء وفوض اليه تعيين الجزء الذي يؤدى فيه بالفعل لانه انما طالبه بالاداء في كل الوقت ...
جزء معين واذا لم يتعين من العبد ... الاداء في اي جزء شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ... يتعين ...
الاداء الى اخر الوقت ليتحقق المطالبة فيه **قوله** واما الوجوب فمتصل بقوله ووجوب الاداء متاخر الى المطالبة مع الوجوب
يثبت ... هو السبب الذي هو علامة ... الله تعالى علينا لا بالخطاب بل يثبت مطالبة الواجب بحسب **قوله**
وهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اي ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء ... الاستطاعة
التي هي سلامة الالات مقارنة للفعل اي مشروطة لوجوب الفعل لا لنفس الوجوب فانه يثبت على العاجز كالنائم والمغمى
عليه وان لم يثبت وجوب الاداء في حقه لعدم القدرة ... نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء وذكر ... في ...
اصول الفقه ان السبب موجب ... جبري لا يعتمد القدرة ... شرط ... الفعل ... اختياري ...
فشرط القدرة سابقة على الفعل ... بنفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية
على ما عرف ... القدرة ... كانت الاستطاعة مع الفعل ... الخطاب وفسر معناه وهذا
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اي ... ذكرنا ... نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل ... نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود
الفعل والقدرة الحقيقية ... القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كذلك ووجوب
الاداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية ... وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة
اذ لو كان مرادا لوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله
تعالى متعال عنه ... الكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم ... وكذا ... العبادات المفروضة على
المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم ... وجود الفعل غير مراد من وجوب الخطاب ... هذا كله
... نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل ... ووجوب الاداء بالخطاب ووجود الفعل
بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لا يكون حجة للعبد ...
ذلك غيب عنه وكان العبد ... بعد توجه الخطاب عليه ... وجوب الاداء بالخطاب انما يكون عند
سلامة الالات ... التكليف يعتمد هذه القدرة ... الله تعالى ... العادة خلق القدرة الحقيقية عند
ارادة العبد الفعل ... ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله وهذا كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل متصل بقوله ليس من ضرورة تحقق الاداء ... الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد
من المكلف فلو كان نفس الوجوب ... تحقق الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض

[illegible marginal notes]

حمل الاستطاعة على القدرة

السابق ... حاصله انه حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة لا على سلامة الالات ... قوله تحقق الاداء على ...
... الوجوب ... لا يوجب الفعل مقارنا له ومتصلا به ... اي ويكون الفعل ... بالوجوب
... ضرورة الوجوب ... ولو كان تحقق الاداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ... القدرة ... لا يتعلق بهذا ... المطلوب ... وجوب الاداء
للوجوب لاقتران الفعل الذي هو المحتاج الى القدرة ... تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب ...
عن نفس الوجوب كما ترى انه لا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب ...
الاستطاعة مقارنة للفعل ... احترازا عن تكليف العاجز ... الفعل بلا قدرة ...
متقدمة على الفعل كان عدما وقت وجود الفعل ... الاعتراض الى ... يكون الفعل واقعا
ممن لا قدرة له ولو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن ... التكليف ... تكليف العاجز وهو
النفس والفعل ... القدرة مع الفعل ... الاحتراز عن تكليف العاجز ... وجوب الاداء
عن نفس الوجوب ... يثبت جبرا بلا اختيار ... وعدم القدرة على ...
الفعل ... على النائم والمغمى عليه ... تكليف العاجز الذي احترزنا عنه ... الاستطاعة وهذا
... ولكن لا ... الكلام ... تقدم ذكر تكليف العاجز ...
... ضرورة الوجوب ... وجوب الاداء ... ضرورة ... تكليف العاجز وهو
قوله ... الاستطاعة ... تكليف العاجز ...
... وجوب الاداء ... البيع ...
ذكر هذا ... البيع والنكاح ... لا اختيار ...
... الوجوب ... البيع والنكاح ...
تام **قوله** ... المطالبة اي على وجه ... تحقق المطالبة ... الوقت ...
... التاخير الى اخر الوقت ... المطالبة ... اخر الوقت ...
المطالبة ولا يلزم عليه ... على النصاب ... المطالبة ... النصاب ...
عند الزكوة ... المطالبة ... على الفور ...
بفوته عن ... ما عرف ... المطالبة ... اخر الوقت ههنا **قوله**
ما ... اي ... على ... اخر الوقت ... وجوب
الاداء عن نفس الوجوب ... وجوب الاداء ... اول الوقت ... نظر الى ...
... الاداء على النائم والمغمى عليه ... الوجوب ...
وهذا ... وجوب الاداء ... الخطاب ... السنة ... الخطاب
... ورود الشرع ... الوقت ... بالخطاب ...
الى ... الوقت ... بالوجوب ... السنة ...
... السنة ... العلم بالوجوب ... الوجوب ...
... الشرع ... بالوجوب ...
السنة ... الوجوب ...

[illegible marginal notes]

كل مختص بوقته وكذلك لا يلائم قوله سببا للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكلها لكونها من الصبيان
والمجانين ان ليس الخطاب في حقهم كما ذكره الشيخ ابو الحسين رحمه الله بطريقة فان قيل كيف يصح هذا الا
وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء الا ترى انه عند الحلف لا يثبت بعد سقوط الاصل وقد تحقق
وجوب الاداء على الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لا ثبات القضاء كما مر الكلام مع زفر في الفائت المتعلق
وههنا وجب القضاء بالاجماع مع وجود تعذر القول باسقاط وجوب الاداء عنهما فثبت ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء
ومراده الادب الا بالخطاب موجب ههنا اما سقوط القضاء بعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء
مع ما ينافيه وحينئذ لا يصح ان يستدل لا قلنا قد ذكرنا بما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون
الفعل فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل وله بوجه من الاستطاعة بلا خلاف ونوع يكون
المراد فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب نوع خلفه وهو القضاء ويكفي فيه لتصور سوء الاستطاعة
ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسئلة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء مع كون الفعل فيه مطلوبا ويأثم بتركه
لم يوجد لفوات شرطه وهو الاستطاعة بلا خلاف فاما وجوب الاداء فانه يصلح سببا الى وجوب القضاء ولا يكون
الفعل فيه مقصودا الوجود لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة وجوب القضاء
بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة في
هذا الكتاب ويؤيده ما ذكره الشيخ في شرح المبسوط ان تصور القدرة كان في وجوب الاداء في الجملة ليصير
سببا في الخلف فاما لمعنى الاداء لم يكن الا ان يصور القضاء ليحكم في كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد
من احتماله وتصوره ليجعل السبب الاصل كانه هو لا محل تقديرا ودلالة ان التصور كان لوجوب القضاء ان القضاء يجب على
النائم والمغمى عليه اذا انتبه وافاق ولا قدرة على الاداء اصلا وانما يجب القضاء لما قلنا من الاصل وذكر بعض
العلماء ان القضاء يجب على سبب الوجوب دون وجوب الاداء وتخريجه ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون
الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن بجانب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس شرط
لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا بل يجب القضاء لفوات الشرط اذ يصح السبب الموجب لا قضائه
الى وجوب الاداء بنفس الامر فاد المتمتع وجوب الاداء للمانع طهر وجوب القضاء فهذا موضع للخلاف بين الاداء والقضاء
مع هو الا يحتاج الى اساس وجوب الاداء الوجوب القضاء الى السبب الموجب وهو الوقت يصلح للاداء والى وجوب القضاء
في نفس الامر كما هو في المستيقظ والمغمى فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يرد السؤال **قوله** فيسماه
الوجوب باول الجزء اول جزء من الوقت واللام للتعليل كلام كما في قوله ولقد ابى على اللئيم اولى للاضافة
قوله طرا البعض مشايخنا في قول مشايخ العراق من اصحابنا قالوا الوجوب متعلق باخر الوقت
وان الخطاب بالاداء لا يتعلق الا بقول الشافعي ان الوجوب ووجوب الاداء اعتبارات عنده وادى في العبادات
البدنية يثبت بكل جزء على ما اما العقل بالاول متعلق الوجوب لا يتعلق بوقت بعضه على ما قد فسخ
موسعا كما يسمع لكل الوقت ظرفا وهو اعتقاد الجمهور من اصحابنا والشافعي واصحاب التابعين عامة المتكلمين رحمهم الله
التوسع انه يجمع الى الوقت وقت الاداء فيما يرجع الى سقوط العوض ويكون له التاخير عن اول الوقت الى ان يتضيق
بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فحينئذ يحرم عليه التاخير وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقالوا انه ينافي هذا
الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه وتعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يكون تركه ولا يعاقب عليه وهذا

ثم من المشايخ ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخر فهو قضاء وهو قول البعض
من العراقيين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض
كتعجيل الزكاة وقال بعضهم انه يتعلق بالجزء وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض
عند بعضهم وهو موقوف على ما يظهر من حاله عند الكرخي فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كان
نفلا عندهم وهو موقوف على ما يظهر من حاله عند الكرخي فان بقي اهلا للوجوب الى اخر الوقت لا يشترط لوجوبه بعد استكمال شرائطه
كان نفلا ثم جعل الوجوب متعلقا باول الوقت فالواجب الموقت لا يشترط لوجوبه بعد ... باول الوقت ثم
سوى دخول الوقت يعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واداء الوجوب باول الوقت
ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع وقالوا التوقف على هذا القول انه لو اتى بالفعل
في اول الوقت وقالوا ان اكل او سبق ... اخر الوقت بعد ان ... الوقت او ... اذا فات ... العموم ادا فات عن اول الوقت
متابعة من الوقت يصح ان يكون قضاء بخلاف العموم اذا فات عن اول الوقت فانه يجوز له التاخير الى الجزء
الصحيح فانه لا يكون من مساكن فيما يقع قضاء وصلاة قد ذهب اليه العراقيون انه لما جاز له التاخير الى ان يضيق
الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بالجزء ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض
لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل واسم ... هذا حد النفل الا ان اداءه يحصل المطلوب وهو الطهارة
ونفس الوقت يمنع لزوم الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فاذا لم يحضر وقتها لا
يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كما لو كره المعجل
للزكوة فانه اذا تم الحول وهو مالك نصاب ومالك يكون له ان يستردها فالمدفوع
ان كان قائما وان كان الساعي تصدق بها كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده نصاب ويكون كان المؤدى زكوة
وكذا الجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب فاذا لم يتصل به باقي اجزاء الصلوة فان اتصل يجمع عنها يوصف بالوجوب
ولنا في ذلك تمسك الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله
جبريل للنبي عليهما السلام في صلوة الاطهار ما بين هذين وقت لك ولامتك وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان
للصلوة اوله واخرا اى لوقتها تناول الجميع اجزاء الوقت ويدل على انه يجمعها وقت لاداء الواجب وليس المراد
تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت الى اخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه
صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة امتناع غيرهما فيتعين القول بالتوسع
باب سرعا وليس يمتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار واما
في اوله او وسطه او في اخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت امرى كان حسنا ولا يعدوا ما ان يكون
عاصيا اصلا او اوجب مضيقا وهما ما في الاول واشترط ان تعالى اوجب توسعا وكذا الاجماع منعقد على
ان الواجب انما يتادى بنية الظهر ولا يتادى بنية النفل وبمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين
لتادى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتادى بمطلق النية ولا يشترط فيه نية الفرض في النفل
وقولهم في صور المؤدى في اول الوقت من النفل لانه لا يعاقب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك يوجب
هو خصوصية باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب على من ادرك اول الظهر ثم سقط الوقت
او في الجزء ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت
بحال الصبا والكفر والحيض كما لو فاته جميع الوقت بهذه الاحوال وذكر الغزالي رحمه الله ان من قام
الى الفعل يلزمه في فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل
يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث يفتقر

أي عبادة بالنية وحينئذ لا تتعدد الذمة بالوجوب فأولى أن لا يتعلق به الواجب الموسع والنذر الذي لا
شيء بعينه وقد وجدنا الشرع شرع هذا القسم ولهذا يدل الانعقاد بالإجماع على أن التعجيل أداء ووجب الصلاة على
أنه شاء [illegible] تعلق بوقت العمر لأن النذر أداء لا الأقسام الثلاثة لا ينكرها العقلاء والنزاع يرجع إلى اللفظ واللفظ
الذي ذكرناه أولى وأما الفصل الثاني فمقوله [illegible] أنه منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
[illegible] لا اختلاف في طهر المرأة إذا حاضت في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلاة عندنا
لعدم وجوب الأداء لم يوجد عنده وإن أدركت من أول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا
لتحقق وجوب الأداء أو أن أدركت [illegible] فإنها [illegible] ووجوب القضاء والطاهر [illegible]
بإمكان الأداء بعد وجود الوقت وجهه [illegible] أن الواجب [illegible] ليس إلا الفعل لأن الصلاة اسم لحركات
وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للإمساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل والشيء متى وجب أداء
الفعل ولما لم يكن من الفعل [illegible] أداء وأسقط كان وجوب الصلاة ووجوب الأداء [illegible] وهو لزوم
إخراج ذلك الفعل من العدم إلى الوجود [illegible] للفعل من الوجوب ووجوب الأداء فيها بخلاف الحقوق المالية لأن
الواجب قبل الأداء مال معلوم فيمكن أن يوصف بالوجوب قبل وجوب الأداء كما في حقوق العباد وتظهر ثمرته
[illegible] ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيفاء [illegible] المنفعة قبل
الاستيفاء لأنها لا تبقى ولا يتصور تسليمها بعد وجودها [illegible]
[illegible] بالفعل عند [illegible] وكذلك في حقوق الله تعالى يفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه ووجهه
[illegible] الوجوب حكم إيجاب الله تعالى علينا [illegible] الواجب اسم لما لزمه [illegible] الأداء [illegible]
[illegible] الواجب عنه [illegible] الخياط [illegible]
بالعقد [illegible] الخياطة [illegible] تسليم [illegible] بالعقد [illegible] الفعل [illegible] الذمة [illegible] الموجود
[illegible] التامة [illegible] النائم والمغمى عليه [illegible] أصل الوجوب [illegible] القضاء
[illegible] الأداء [illegible] الخطاب عنه [illegible] على المغمى
من نفس الوجوب ووجوب الأداء وإن كان [illegible] ولا [illegible] ذلك [illegible] يلزم بعد
[illegible] الأهلية بالإنشاء [illegible] بخطاب [illegible] شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولو كان [illegible]
[illegible] شرائط القضاء كان ذلك أداء [illegible] كالمؤدي في وقته لولا النوم والإغماء [illegible]
[illegible] إلى الوقت [illegible] الأهل [illegible] القضاء بأن كان [illegible] الوقت
[illegible] الأهلية بالإسلام والبلوغ [illegible] الوجوب [illegible] شرائط القضاء [illegible]
[illegible] وكذلك [illegible] الصوم [illegible] المسافر والمريض [illegible] المسافر [illegible] بالإجماع
ووجوب الأداء متراخ إلى [illegible] الإقامة والصحة [illegible] الإقامة [illegible] تعالى [illegible] عليه كذا في
طريقة الشيخ [illegible] رحمه الله [illegible] أبو المعز
رحمه الله على هذه الطريقة [illegible] طريقة [illegible] مشايخنا [illegible]
[illegible] الصوم لا غيره فإن الصوم فعل العبد ولا [illegible] الأداء [illegible] الدليل [illegible]
[illegible] البداية [illegible] الصوم [illegible] الإمساك عن [illegible] الله تعالى [illegible] غيره

العموم اسم للإمساك

والواجب اسم لما لزمه بالإيجاب

[illegible] فإن [illegible] فعل [illegible] الإمساك [illegible] فإن قال هو
بأن [illegible] ومكابرة لكل منصف وإن قال هو الإمساك فيقول الإمساك فعلك أم هو معنى وراء فعلك فإن قال هو
معنى وراء فعلي فقال الوجه لا بفعلك أم بغير فعلك فإن قال يوجد بغير فعلي فقد جعل الصوم ما يوجد بلا فعل العبد واختياره
ومع [illegible] فعل [illegible] فعل [illegible] فذلك الفعل الذي يوجد به الإمساك الذي هو [illegible]
وإن قال يوجد بفعلي [illegible] قول [illegible] ولكنه يوجد [illegible] وكذا
[illegible] ذلك [illegible] قال الإمساك فعلي [illegible]
[illegible] والشرب [illegible] هذا خروج عن [illegible] الإمساك [illegible]
[illegible] الإمساك بعد [illegible] الفعل [illegible] الأداء [illegible] الصائم [illegible]
[illegible] الإمساك [illegible] الإمساك وكذا الأكل [illegible] الآكل والشارب والقائم والقاعد كان [illegible]
[illegible] الإمساك [illegible] ومكابرة عظيمة [illegible] هذا الكلام [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] وهذه مكابرة عظيمة [illegible] هذا الكلام [illegible] في الهذيل العلاف [illegible]
[illegible] والصوم والصلاة والحج ليست حركات ولا سكون وهي معان [illegible] الحركات والكون [illegible]
أبو القاسم الكعبي وهو مذهب لم يقدر أبو الهذيل تصويره فضلا عن [illegible] وهو كقوله أن الكون معنى وراء الحركة [illegible]
[illegible] وإذا [illegible] تصويره فلم يقدر عليه [illegible] القول [illegible] الوجوب [illegible] الأداء
[illegible] هذا [illegible] حركات وسكنات والصوم والصلاة والحج معان وراءها فتحت تلك المعاني [illegible]
الذمة [illegible] وجود الحركات والسكنات [illegible] التحرك والكون من العبادات [illegible]
[illegible] هذه العبادات [illegible] أفعال للعبد وكلها عند هذا القائل هذه العبادات أفعال للعبد [illegible]
[illegible] الذي هو من جنس الحركة والسكون [illegible] الحركات [illegible]
العبادات الواجبة [illegible] الحركات والكون التي [illegible] وهي من [illegible]
والكون [illegible] أن هذه العبادات هي هذه الحركات والكون وهي نفسها أداء [illegible] أصل الوجوب
[illegible] الأداء [illegible] المراد [illegible] بنفسها أداء فلا يتصور أن لا يكون [illegible]
[illegible] القول بعدم وجوب [illegible] مناقضة ظاهرة [illegible] قال [illegible]
[illegible] هذا [illegible] المعقود عليه [illegible] الخياطة [illegible]
[illegible] الثوب [illegible] فأما الفعل فليس بمعقود عليه [illegible] المعقود عليه
[illegible] المعقود عليه وهو الواجب بالعقد [illegible] التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه
[illegible] الثوب [illegible] صفة التركيب على هيئة مخصوصة ولا شك [illegible] بالفعل [illegible] الفعل
[illegible] الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه هو التركيب الحاصل في الثوب [illegible] فعل العبد [illegible]
[illegible] بل هو فعل الله تعالى [illegible] العبد [illegible] الله تعالى العادة [illegible] تلك الصفة [illegible] عند
[illegible] الخياطة [illegible] الصوم [illegible] للصوم والصوم فعل العبد والفعل هو
القائم [illegible] هو المؤدي وأما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعل له [illegible] المركب هو الثوب ولو كانت صفة
التركيب [illegible] المعقود عليه الخياطة [illegible]
[illegible] الأداء [illegible] بالعقد [illegible] الأداء [illegible] الفعل
[illegible] النائم والمغمى عليه أصل الوجوب ثابت ووجوب الأداء منتف [illegible] الأداء
هو نفس الصوم أو الصلاة [illegible] الأداء [illegible] أصل الصوم والصلاة عليه

الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه هو التركيب الحاصل في الثوب

الوقت كذلك لعروج العموم للمصنف في لا يقال لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الخارج اذ الفوائد
لا يمنع من تقرر السببية كما في اداة الوقت لانا نقول دل على ذلك تعلق الاحكام بالسفر والاقامة والحيض والطهر
ونحوها بعد الجزء الاول فان السبب لو تقرر من عليه لما تعلق الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا تعتبر
بعد انقضاء الوقت واما لم يمنع تقرر السببية في اول الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما هاهنا فالجزء الثاني يعارض
بما بعد انقضاء الوقت ولما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وجه
الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية **قوله** لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب
الاداء انه كما الضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اي على الزمان الذي يقع فيه الاداء او حسب اسباب السببية
الى الجزء فكذلك توجب نقلها الى الثاني والثالث الى السببية انما تكون منقولة لاتصاله بالمسبب
بصفة لا ينفصل الاداء متصل بعارض صفة الاتصال لا سبب الا ما لا انتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا
لانتقال صحيح وان التقدم ايضا كما لا انتقال الاول **قوله** وكان ما يلي ابتداء اولى كانه جواب سؤال يرد
عليه وهو ان يقال لا نسلم تحقق الضرورة الا انتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء
من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فعلى ما يلي الاداء اولى
الجزء المتصل بالاداء انسب اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء
لما ذكرنا من الدليل لم يجز تقريرها اي لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء الا لدليل
يؤدي الى التخطي الثاني عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الا بدليل يوجب ذلك ولا دليل
على ان الكل سبب او الجزء الذي يلي الاداء او الكل سبب ولا يكون اسبابا بلا دليل
كذلك كانت الضرورة في الانتقال الى الثاني والثالث باقية فان قيل لا ضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول
لكن حكم السبب الوجوب الذي لا يحقق الاداء وقد ثبت الوجوب بالجزء الاول لا متصلا ولا حاجة الى انتقال السببية
بل ان الامر كذلك لان الاداء لما كان ثابتا عاد لكن السبب لانه اذا ادى الواجب كان من نتيجة ذلك السبب
ان يكون متصلا به وكذلك الحكم في البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية
موصوفة بالبقاء على ما عرف فيثبت الاتصال بينه وبين الاداء الذي هو حكمه واما الجزء الاول فمنها فقد انعدم حقيقة
وكذا حكما لانه لا ضرورة في ابقائه حكما اذ امكن ان تنقل السببية بعده فلا يثبت الاتصال فلهذا ادت
الضرورة الى الانتقال وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وكان ما يلي الاداء اولى ان الجزء المتصل بالاداء
اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز التخطي عنه وجعل ما قبله سببا لان ذلك
يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل وذلك لا يجوز
والتخطي لا يجوز فلا يجوز ان يترك الاقرب ويمشي الى الابعد لا يجوز تفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه
فكذلك هذا **قوله** هذا اصح حسن وقوله ولم يجز تقريرها على ما يليه ولكن ينتقل يؤدي الى التخطي
عن القليل لا اشتغاله ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدي الى التخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل
وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل اذا لم يوجد الاداء في الوقت فانه دليل
كما يتخطى عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل على ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما
ان تصير السببية للاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تصر له يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية
الموجود للسببية في اتصال المقصود به وانه فاسد وان صارت له يلزم القطع عن القليل بلا دليل وهو باطل

لا فرق بين الاداء والقضاء
المغايرة ثابتة بينهما باصطلاح الفقهاء دون اللغة

على الوجوب عليه بعد زوال الاعذار لا على خطاب مستدام من قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله
صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ولا على اصل اللزوم وقولهم هذا اسم
قضاء ولو كان ابتداء فرض لكان اداء ايضا لا فرق بين الاداء والقضاء بل هو لفظا متواليان على معنى واحد قال الله تعالى
فقضيتم الذي ادخره وقضي الصلوة واجيبها على ان المغايرة بينهما ثبتت باصطلاح الفقهاء دون اصطلاح اللغة وقولهم
من شرائط القضاء طلبا عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء في النية في الصوم وللاولى في الصلوة وانما يحتاج الى ان
ينوي صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وهذا الوقت المعين له شرعا وهذا في الصوم او الصلوة
كما يحتاج في حالة سقط عنه لا في ان اداؤها وقولهم لو مضى الوقت على عذر لا اهلية له ثم فرض لا اهلية لما وجب عليه القضاء
الى آخره فاسد ايضا لانا عرفنا بالدليل ان هذا محل ومن استعداد الاسباب المشتملة على ما يقابلها الاداء دليل ضرب من السفه على ان
الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه لو كان في الوقت لولا العذر وهي في
النساء والكفر هكذا او لا من لصاحب الشرع فعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا قال ولا نقول بالصوم وجوب اصل الصوم في حق المسافر
والمريض وما خرج من الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره
الوقت فيعاقب ما شاء من عباده ومن جهته عليهم فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى ايام اخر
ومن امامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الفطر ومن امامة حتى انه لو لم يدرك عدة من ايام اخر كانت
من مرضه او سفره يلقى الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول هو
من اصل جوه وجوب الاداء ان لا وهذا كله كلام الركون وساير الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال
ومن اداء افعاله ذلك المال في عنق يعني صرف الاسباب من اموال المؤمن الى ذمة الصبي وجعل ذلك شرعا كما لو وقع عند الصبي
مال بعينه فيجب على الولي اداؤه ما وقع في ذمة الصبي من المال في يوفيها عنه كما لو وقع في يد الصبي فالحاصل في هذا الاصل يكون
لا افعال هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى انتفاء الواجب
البدني والعبادات لا يمكن علما ذلك فاذا سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا
لكنا لا نسلم انهما واحد وبيانه ان للكلية من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن وترك ذكر بالعقل وسع ههنا
وجود في الخارج ويدرك ذلك بالحس فيحصل الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة
عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذكر التصور
الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ويدل ذلك الاستدلال ذلك الصور بسلك الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق
على حاله والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة
عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اعتبر ماله اخرج من جنسه مقام ذلك المال الواجب
في ذمته اداء او للخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب في هذا المعنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
ثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير لبس والله اعلم **قوله** ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يوجد الاداء
شرع في الاداء انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل الى ان يتصل بالسببية الجزء الثاني ينتقل الى الجزء الاخير
الوقت جزء جزء اصل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والثاني ظرف وشرط
كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الخارج فيجعل القائم خلفا عن الخارج كونه سببا الى ان يبلغ آخر الوقت
مضمون فكان الجزء هو السبب على ما ذكر على تعذر الشرع به فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت بالوجوب مضافا الى الكل

تضييق الدين واجبة

الديون يقضى بامثالها لا باعيانها

ايضا ستعق الاسقاط وبه لستدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاصلية لو حدث اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض وافاق المجنون بعد انقضا الجزء الاول لوجبت عليهم الصلوه بالاجماع فلولم تستقر السببية على الجزء الاول ولم تنتقل جزا الى جزء لما وجبت الصلوه عليهم كما لو حدث الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اذا العصر وقت من جزء الى جزء لصار اجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قبح عصر لاسببه من الهالك فهذه الضروره دعتهم الى القول بالانتقال

قوله واذا انتهى الى اخر الوقت علم انه خيار تاخير الادا اي شك الى ان تضيق الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه متعين للوقت الحناد عنده ولم سوى ذلك وعندنا الاسقاط بالى اخر جزء من الوقت لما ان كل جزء صالح للسببية ان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الادا وهو الوقت واذا عرفت هذا فاعلم ان اخر الوقت قوله واذا انتهى اي الاسقاط الى اخر الوقت قوله واذا انتهى اي الاسقاط الى اخر الوقت ان عمل على وقت المضيق بدليل قوله حتى تعين الادا لانه كان موافقا للمذهب نور رحمه الله ان السببية عند المضيق هنه اي عمل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم سوى قوله حتى تعين الادا لانه لا فائدة لانه بالنقل ذلك الا ان بحمله على ارادة من استقرار السببية استقرارا ضرورة وجوب الادا لا يجوز جواز الاسقاط وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه لاتصال المراد من تعين الادا تقرر الواجب بحيث اذا انتهى الاسقاط الى اخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان انتقل التروح به ولا انتقل الى غيره اذ لم يبق بعده بحيث يحتمل الاسقاط وهذا لتقرير حال المكلف عند ذلك الجزء من حيث الطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرفت انه لم يتصل به الشروع يستقل السببية الى كل الوقت كما سياتي بيانه فصار الحاصل انه متعين للسببية الجزء المتصل بالادا فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والا ينتقل الى الثاني والثالث الى ان ينتهي الى الجزء الذي يتصل به مرد ادا ضيقا سببيا لا ضرورة وليس بين الادنى والكل معدار يمكن الموضع

قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا بان لم يستقر السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فاذا ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما في الفجر وان كان فاسدا اي ناقصا كان الواجب ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان سببه وبالغروب نشأ النقصان فتأدى كاملا ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا تفسد عندنا ولا الفروض لستدلا لانه بوقوع العقد عليهم من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رضي الله عنه والفرق بينهما عندنا ان الطلوع يظهر حاجب الشمس وبه لا ينتفي الكراهة بل يتحقق فكان منسدا للفرض وفي الغروب يخرج وبه ينتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتاويل الحديث ابن الموصوف بادراك جزء من الوقت ثم اوكر كذا في المبسوط ولكن يأتي هذا التاويل ما روي وادالعرعي ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته والتاويل الصحيح ما ذكره ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يدل ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوهن نسخ هذا الحديث لا ما هو نهي عن الفرائض والنوافل فان صحابة العوام فيها انكروا لا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس اخرها حتى قضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي يوسف [illegible]

رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا لكون موديا بعض الصلوه في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوه خارج الوقت واداء بعض الصلوه في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط قوله يبطل الفرض اساسا الى ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوه يبطل ببطلان الجهة ان يبطل اصل الصلوه على ما عرف في شرح الجامع الصغير ولانه يشغل الكل

قوله جعل الوقت متسعا الى اخره جعل جميع الوقت محلا للادا افرض الوقت اشتغاله ولانه لما كان للمصنف قوله جعل الوقت متسعا الى اخره اي ان الله تعالى جعل الجيد بالادا او هو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة المولى في جميع الاوقات لان الله تعالى جعل الجيد مع شغل الاوقات لحوائج نفسه رخصة فشغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة وهذا جعلنا الوقت بعض في صاحب العذر مقام بدل الحاجة الى شغل الوقت بالادا ولا ممكنة لا افاتها على العزيمة ههنا الا انه لا حصل حكما الافضل لا بد اذا الوقت الناقص صبر ذلك العصر بايضا ولما لم يكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما للافضل ناسياعليه لاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامس ثم لم يقعد قدر التشهد في صلوة العصر وايضا فانه يتأخر الاول وقد الهاد كعة اخرى فيكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء لاول وقد حصل في الاقصر لم يعتبر وجب لم ست صفة الكراهة كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله وذكر العام بلا حكم علا الدين المعروف بالعين في مختلفاته ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ويعني بالجزء القائم ابو اول مقل السبب جزء الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج العروين صلوة الفجر والعصر فان الفجر يفسد بطلوع الشمس خلاله والعصر لا يفسد بالغروب ثم قال وفيك كسر في معنا ما ابا بعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت الصحيح وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه ولو جعل الوصف مضافا الى الجزء الذي هو قبل الشروع لكان لا يكون الكل سبب كاملا بل نقول بعد الشروع كل جزء الى اخر الصلوه سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه وقيل لاداء ثم ان الخروج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان

قوله واما اذا اخلا الوقت كونه ان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لزم ان يكون الادا في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فات عن وقته يلزم ان يكون قضاؤها في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكره وكونه ان يكون اشارة الى النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اداه الادا في الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الادا في الوقت لئلا يعتبر شرط الادا ولكن لسنا ايضا ولا تكون ان يكون الوقت لو اعتبرنا وسبب جعلنا جزءا منه سببا والباطل طرفا وهذه الضرورة منا اذا جعلنا ظرفا متعينه فاذا لم يجعل ظرفا بان لم يؤد فيه الوقت حتى سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا كما هو الاصل في الاضافة وهذه الى جميع الوقت فقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت لا لما هو الاصل الكل سببا ولا يتسا له كل الوقت كان الواجب على وفق فلا يعيد اداه في وقت ناقص في الفجر وبعد الطلوع ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب بتنافي الوقت بحيث لا يكون اثما بترك الادا الا بالقول انما ننقل السببية الى الكل بعد البأس عن الادا في الوقت فلا يلزم منه انتفا الوجوب في الوقت ولانه لما كان مامورا بادا الصلوة في الوقت مرورة حصل بعض الوقت سببا حقه وكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الادا به ناغ تترك وتقصره فان [illegible] لا واصعه الوصوص [illegible] الوقت بعض ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا فصار ... [illegible]

فضاء وهو ومعنى قلنا السبب كل من وقته ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه
كذا في المختلفات للقاضي الغني من اسلم او بلغ العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا
كذلك فان وقت النقص ليس بوقت لقضاء من الصلوات كذا ذكره القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في الجامع الصغير
ولكن الصحيح ما ذكره شمس الائمة اذا لم يشتغل بالاداء في اول الوقت صار دينا في ذمته
بصفة الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب الذي يتحدد به الدين في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء الا انه
يمنع معروف في ذمة الذمة وحقيقة المعنى ان النقصان في هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار الوقت
ودين كسائر الاوقات لكون الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه عبادة اهل الكفر وتعظيم لمعتقدهم
في هذا الوقت فاذا مضى من غير ان يقع فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق وجوب الاداء في الذمة
النقصان الذي ذكرنا كان محله الوقت لا الاداء فاذا مضى لم يتحقق الاداء الواجب في الذمة كاملا
بصفة النقصان وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في اخر وقت العصر ثم قضوها في
اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في الذمة بصفة الكمال فلا يتأدى
ناقصا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره فانه
يصلي حسب حال الصلوة السفر لان الوجوب يضاف الى كل الوقت لا باعتبار النقصان من الاداء الى الوقت
لم يتبين من السبب حال المصلي فلا تفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف ما نحن فيه فان
النقصان صفة في السبب فلا يضاف الى الوقت الناقص في الكامل والكامل باعتبار السفر وبعد خروج
الوقت السفر يمنع الوقت ينقلب فرضه اربعا ولا يخفى ان النقصان باعتبار الوقت لم يتحقق
الكل **قوله** لهذا الاصل اي على ان السلف كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى الى النحو والى البصرة
في هذا المقام الاصل انه لا يجوز الاداء بعد اوقات المشايخ رحمهم الله من قال لا يكون الا النفل في الوقت
القضاء مطلقا عن الوقت فلا يتأدى في وقت ناقص كالنفل اذا كان ناقصا اعتكاف رمضان اداء لهم
بعكسه لا يجوز في رمضان الثاني وان كان الاداء اطراد في رمضان الاول **قوله** لم يكن متعينا بحيث يكون
الوقت متسعا ويكون العبد مختارا في الزيادة او الرواية ولذلك الصورة فيه داخل الى الاداء الى الخ النقصان
المعين الذي جاء على الكلام فقد اي بالعلة اي ان يكون هذا الجزء سببا ونصا اي بالقول بان يقول عينت
هذا الجزء للسببية لا يتعين ويكون له الا بعده وهو اي عدم قبول التعيين قصدا ونصا وليس لنا العبد ولاه
بعض الاسباب الشروط اي من غير تفويض العبد ومهنا كذلك يؤدي الى الشركة اي بعضه ولذهب اليها تعالى فلا
يرجع الى اسمه لشبهه اي في هذه التعيين يوقع نصه ولانه نقيض المطلق وهو نسخ لاطلاقه ثم بعين المرجح
اي بافنائه بعين ما هو متعلق بالوقت **قوله** واما العبد المريض بعد ليس له احتيار المطلق الذي يكون له
تعالى بعد بالنسبة الى وجوب التعيين بالقول كان جائزا مطلقا فانه خالص حقه في النفي واما حق الى العبد
احتياطا فيه ولا وقوع في احتيار جزء من الجملة ولا بد فيه في نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء في المضيق الاداء
لضلالة في الوقت واما الله المعين بالاداء الصلوة وفيه فائدة بان يكون التزام في الحال الذي يستوي عليه الاداء
كذا في اصول الفقه للمصنف **قوله** ان لا يبقى غيره اي لا يمنع عنه صلوة اخرى الا الوقت ما لم يكن معيار الاعصر
مستعرفا بالواجب فلا يبقى مشروعا فيه سائر انواع الصلوة وهذا الا الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود

والفعل وهو ما يتعلق به وحيث انه الذمه ومن اداء كما يتعلق بالوقت فكان الوقت ظرفا لها لا فرع عن عنوانها مشروعا فيه المالية
هنا لو ثبت الى اي نوع شاء كالعبد علمه دون وله مال لا يشغل وقت دين او ولا فضاء دين لم يعوض له المالك
كذا فضاء وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب فكذلك الخياط ثوبا له الا انه يعاقب بفعل الخياطة وكذلك لا يبقى نحلا
لكذا مهنا **قوله** النشوط لتعيينه بالنصوص الى علمائنا لتعيين المنافع التي هي مملوكة له صالحه لا داء
الفرض وغيره مصروفة الى ما عليه ولا يعاقبه هذا تفسير الفضائل الفضاء قد يكون المشروع بعد موافقة
الوقت الذي عليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ما عليه ثم لا بد من تعيين النية وهو ان يعين فرض الوقت لتعدد
المشروع في هذا الوقت ثم يصرحوا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند بعض الحنفية فانه يقول النية
بوقت في الوقت من الظهر او تتعين بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض لانه اذا شرط ولا يسقط هذا
الشرط بضيق الوقت لا ما يسير من القول في هي لا تعارض ان الاصل كالعقيدة الثابتة بالاسلام والدار لا يسقط بتعارض
دخول دار الحرب حتى لو ظن مسلم في دار الحرب وقتل اخوه صاحبه تجب الدية لان الاصل هو العقيدة لم يسقط هذا العارض
فكذلك هنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي يبتنى على توسع الوقت بلا اسقط بعارض ضيق الوقت لا
يرى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت واداه فعلا جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم
والاغماء وغيرها اي لا يسقط هذا الشرط بالنوم او اغماء عليه او نسي حتى ضاق الوقت لا بما من العوارض وكذلك لا يسقط
بتضييق العباد بالطريق الاولى لان التضييق لا يصلح سببا لسقوط النية **قوله** واما قلنا انه معيار اي الوقت
معيار لا يزيد فقدا اي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وعرف اي الصوم
عن الوقت فعل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا ذكر الوقت
وهو النهار في تعريفه فلا يوجد بدونه وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة
ويكون تاكيدا لقدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به وكان معيارا له وسبيله هو شهر اي وهو
اي وهو الوقت سبب للصوم كما عرف في موضعه ومن حكمه اي حكم هذا النوع شغل المعيار اي بهذا الواجب الموقت
ومن اي المعيار وهذا والواو للحال فاذا ثبت انه اي المعيار وصفه وكونه مشغولا بالواجب في المعيار ولهذا كان
صار معيارا للفرض لاتسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء
صومين بامساك واحد ولا تتصور بهذا الوقت الا امساك واحد وهو لا يقبل عن المنحو فلا يكون غير مشروع فيه ولا والا
ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا
نوى واجبا آخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم
والمسافر لقوله عليه السلام من شهد منكم الشهر وقد يكون في حق المسافر كما في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزئه
ولو نوى ان الشرع ينفي شرعية غيره فيتأدى عن فرض الوقت لم يشرع وغيره في حق المسافر ايضا الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض
الوقت بكل حال وقوله رخص له اي بوقوع الفطر معناه ان الرخصة تختص بان يفطر دون غيره فلو صام الا
الصوم لا عن فرض الوقت صار مرخصا لما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا النفل المشروع لا انتفاء الشرع
كذا ذكره الشيخ رحمه الله في شرح التقويم فانعدم فعلا اي داؤه الواجب الآخر او التطوع لعدم ما نواه اي
لعدمه في نفسه شرعا اي الصوم له لكن قال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى عن واجب آخر يقع عما نوى لان الوجوب
[illegible]

وان كان يا بنا فى هاهنا او لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اسقط الترخص لمن ترك الصوم تخفيفا
عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومع الترخص لا يخرج من ان يكون مشروع الوقت في حقه فاذا
اشتغل بواجب آخر كان معرضا عن الاشتغال من جهة ما خفف عليه من اسقاط فرض الوقت عنه لم يترك [illegible]
لا يكون مؤديا لفرض الوقت ويكون مؤديا لذلك الواجب في الحال لان الترخص بالفطر لما ثبت له نظرا الى
منافع بدنه فلان يكون له الترخص بما هو اهم عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى **قوله** ولهذا صح اداؤه وهذا عند
جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله عنهم وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروي عن ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لان
الصوم في حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كشعبان في حق المقيم فلا يجوز الاداء فيه وقال صلى الله
عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر وتمسك الجمهور بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره ومن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء لا الجواز
وفي حديث انس رضي الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم
في هذا السفر وتأويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر برجل مغشي عليه
قد اجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسأل عن حاله فقيل انه صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر يعني لمن هذا حاله
كذا في المبسوط **قوله** بلا توقف احترازا عن اداء الصلوة في اول الوقت على قول بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما
يظهر من حال المؤدي في آخر الوقت عندهم لان السبب هو الجزء الآخر عندهم واحترازا عن اداء الزكوة في اول الحول فانه موقوف
على كمال النصاب في آخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترده من الساعي ان كان قائما لان اصل السبب وان وجد
في اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد بعد فلوجود اصله قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو
شهود الشهر ثابت في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت [illegible]
معناه بلا تردد وشك **قوله** وصار كونه ناسخا لغيره جوابا عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه [illegible]
اي صار كون رمضان ناسخا لغيره من الصيام حادثا معللا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يتعلق [illegible]
عن الرخصة لما ذكرنا بقي اي صار صوم الوقت مشروعا في حقه [illegible] المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصح اداؤه [illegible]
ثم انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عن ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة [illegible]
هو بتحمل المشقة [illegible] في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان [illegible]
ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت الترخص بقي صوم الوقت مشروعا فتأدى بنية النفل كما في المقيم وروى الحسن عن
ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لانه اشتغل بالنفل ليس من حكم الوجوب [illegible]
في الواجب الموسع [illegible] ولا يقع عن المسافر [illegible]
الى غير ذلك من اقوال العلماء [illegible]
وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر بالصوم [illegible] بالفطر [illegible]
الصوم في حقه [illegible] الصوم عليه [illegible] سواء حقه رمضان [illegible]
لا ان يحل [illegible] كشعبان [illegible] النفل وغيره [illegible]
بعد [illegible] النفل ايضا [illegible] الا بصوم الوقت [illegible]
اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يقع بنية النفل [illegible] عن رمضان [illegible] عن صوم الوقت

اذا اطلق النية فعلى الرواية التي يقع عنه وعلى الرواية التي يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق
انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه [illegible] الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر
النية لا يقع عن الفرض في رمضان لما مر انه في حقه كشعبان حتى ينوي سائر انواع الصيام وادى الفرض كان خارج رمضان
المحقق ولان المطلق يحتمل النفل والفرض والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى [illegible]
والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص بترك العزيمة وهي صوم الوقت [illegible] النية لانه انما
ثبت له لحاجة [illegible] صح النفل [illegible] في هذه [illegible] واجبا اخر عن فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه
النية في غير رمضان فهنا اولى [illegible] صريح القول ايضا [illegible] كما يحتمل العرض [illegible] الترخص التي بالمقيم
فاطلاق النية منه [illegible] الى صوم الوقت [illegible] الرخصة عنده متعلقة بالفطر [illegible] معناه [illegible]
وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير **قوله** واما المريض فالصحيح عندنا [illegible] عن ابي الفضل الكرخي
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله [illegible] الامام خواهرزاده فقال اذا
كان مريضا او مسافرا وصام رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية النفل
ظاهر الرواية انه يصير صائما من رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصير صائما عما نوى فهو اختيار شيخ الاسلام
صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير
الى الفضل الكرماني رحمهم الله فقد ذكر ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المسافر
والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما سواء وهاهنا [illegible] وقد روى [illegible] عن ابي حنيفة رحمه الله ان المريض اذا نوى
التطوع يقع عن التطوع وكذا ذكر ههنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
بنفس المرض اجماعا بين الفقهاء ولا يعبأ بقول من لا يفهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضر به الصوم نحو الحميات
المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها ونوع لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص
انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر فيها لمن يتعذر ان يثبت فيما لا حاجة فيه اي دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى
الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الرخصة بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف عندنا
ان الرخصة تكون لزيادة المرض كما ثبت بخوف التحمل [illegible] من ازدياد وجعه او حماه بالصوم يباح له
الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم تر [illegible] ذلك فهذا المريض [illegible] زيادة المرض صام عن واجب آخر
لا [illegible] عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله [illegible] المسافر [illegible] هذا الاستغناء [illegible] ذكره صاحب الكفاية
[illegible] ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخصة في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم بخوف ازدياد المرض وفي الثاني
بالعجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق النوع الثاني بحقيقة العجز [illegible] لم يضره الصوم لكن [illegible] الضعف الذي يعجز
به عن الصوم لا بد من ان يثبت الرخصة دفعا للهلاك [illegible] كما ثبت بالاكراه [illegible] غالبا فاذا صام
هذا المريض عن واجب آخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ
الى الحسن بقوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره الصوم وتعلق به الرخصة بازدياد المرض ومراد
المصنف من قوله ان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق به الرخصة بحقيقة العجز وقوله فان الصحيح
عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن الكرخي في ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي
حنيفة رحمه الله لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تأويل لا اوجبت تعميم الحكم في كل مريض كعمومه في المسافر وذلك
فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا ثم وفق بما ذكرنا

رحمه الله في المبسوط واما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له لعجزه عن
اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر
سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وهو سهو او تاول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض [illegible] بادنى
[illegible] بما ذكرنا **قوله** بطريق التنبيه لتنبيه [illegible] الاعلام [illegible] لفطر [illegible] ينبه على جوازه
باداء الصوم لحاجة الدنيوية بالطريق الاولى لانه اهم [illegible] النص [illegible] والحكم في الفطر الى الصوم الواجب [illegible]
بالقياس وبالدلالة **قوله** ولما صار متعينا الى اخر الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية
لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج عن عهدة الامر [illegible] تعلق بمحل بعينه [illegible] العين المستحق [illegible]
وهو [illegible] المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه [illegible] اي وجه اوقع الفعل [illegible]
[illegible] الجهة المستحقة عليه وفي الامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير [illegible]
الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكذا لو [illegible] بالفعل
الواقع فيه [illegible] سواء قصد به [illegible] او اداء الواجب بالعقل والنقل [illegible] الحكم انه لما [illegible] متعلقا بمحل
عين كان [illegible] على اعتبار الوجوه [illegible] وان كان [illegible] باعتبار [illegible] الى عادة ولنا
[illegible] ان الواجب الذي امر العبد بتحصيله هي [illegible] الايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك
ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة [illegible] عن الجهة المستحقة [illegible]
[illegible] تم بصورته ومعناه وكذا الفعل [illegible] تم بصورته ومعناه والثاني هو المذكور في الكتاب ان
منافعه مع تعين الوقت للفرض [illegible] العموم عليه [illegible] التي يمكن بها [illegible] العبادة او
غيرها [illegible] بان يؤدي بها ما هو حق عليه من العبادة وذلك باداء انما يكون [illegible] باختياره فلا [illegible] العزيمة
فاذا قال [illegible] لا يكون عبادة [illegible] ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة [illegible] العدم [illegible]
وهي منه اختيار [illegible] الى النية [illegible] الاختيار [illegible] انما شرطنا [illegible] الفعل على الوجه
الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية [illegible] الى ادا الصوم [illegible] غير مشروع [illegible]
وعليه كما لا يمكنه ذلك في [illegible] وهذا [illegible] كان اجبر [illegible] والوصف الذي [illegible]
ان كان [illegible] وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه بخلاف الركوع [illegible]
تكون [illegible] عبادة على العبد [illegible]
دون العوض [illegible] ان [illegible] على [illegible] عبادة على العبد [illegible]
[illegible] المبسوط وفي [illegible] النصاب [illegible] باختيار [illegible]
[illegible] العبادة [illegible] لا يملك الرجوع [illegible] الامساك [illegible]
الواجب [illegible] الجهة المستحقة [illegible]
[illegible] العبادة [illegible]
على حصول الصورة [illegible] العبادة [illegible] بعد حصول [illegible] او
حصول [illegible] العبادة [illegible] وكان ابو الحسن الكرخي رحمه الله
[illegible] الصوم [illegible] ذكره [illegible] هذا [illegible]
[illegible] الصحيح المقيم واما المريض والمسافر [illegible]

لا اذا اعتبر [illegible] هذا الوقت فلا يصح [illegible] بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما اشترط النية لتصير الفعل
[illegible] لصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول
وبه وفي هذا المسافر والمقيم سواء كذا في المبسوط **قوله** كصاحب النصاب اذا وهبه [illegible] فاما اذا لم
[illegible] عليه [illegible] رحمه الله اذا لم يحصل للفقير [illegible] كان [illegible]
[illegible] ولا [illegible] الى الفقير [illegible] الركوة لا يصح عنه ولا يخرج به عن العهدة [illegible] الركوة
[illegible] الالزام على [illegible] ما يتصور منه الامساك [illegible] الوقت في القضاء والمنذور والكفارة والنفل
[illegible] الوقت لم يكن [illegible] العبادة [illegible] عبادة اي [illegible] العبادة [illegible]
[illegible] **قوله** لما تعينت منافعه الى الفرض [illegible] صوم رمضان
بنية التطوع وبنية واجب اخر [illegible] الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعي رحمه الله لا يصح [illegible]
رمضان [illegible] على [illegible] تعين [illegible] الى المشروع [illegible] نفسه [illegible]
وهذا لان الصوم متنوع في اوقاته فرضا ونفلا كالصلاة لا الامساك مشروع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة [illegible] الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به [illegible] في العقاب وكان الوصف [illegible] عبادة كالاصل
الصوم ومن الممتنع حصول عبادة الا عن اختيار من العبد [illegible] للاصل [illegible] شرط للوصف بهذا المعنى
[illegible] ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره [illegible] اغنى عن تعيين الوصف لانا نقول [illegible] على
العبد [illegible] ولا [illegible] المحل [illegible] اعتبر [illegible] النية [illegible] والتمييز بالنية [illegible]
المحل وانما اعتبر للتحصيل على ما حققناه ولا يلزم عليه [illegible] الفرض حيث يتادى بمطلق النية بالاجماع ونية النفل عندي لانه
بخلاف القياس [illegible] النص وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه راى رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة [illegible]
لي [illegible] فقال [illegible] عن نفسك ثم [illegible] صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شبرمة [illegible]
[illegible] عن الفرض [illegible] ولا يمكن الحاق الصوم بالحج [illegible] عظيم [illegible]
وليس الصوم في معناه وكذا [illegible] قلنا اي لا بد للوصف من التحصيل بالنية [illegible] كالاصل [illegible]
النية [illegible] شرط للاصل والوصف [illegible] ان الشرط [illegible] الصوم المشروع [illegible]
[illegible] الصوم [illegible] المشروع [illegible]
[illegible] في مكان او زمان [illegible] باسم نوعه [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الصوم [illegible]
[illegible] كالنفل [illegible] رمضان [illegible] مع النفل
رمضان في اصل الشرع [illegible] النفل [illegible] المشروع [illegible] النفل [illegible]
بنية الصوم [illegible] عن رمضان [illegible] الوصف [illegible] مطلق
[illegible] الواحد [illegible] المكان [illegible] باسم جنسه اذا كان موجودا [illegible] الصوم [illegible] باسم جنسه
[illegible] الصوم المشروع [illegible] باسم جنسه [illegible] باسم نوعه [illegible]
[illegible] بمطلق [illegible] التطوع [illegible] باسمه [illegible]
وان كان [illegible] باسم [illegible] النية [illegible] عن الفرض [illegible]
النفل [illegible] الكفارة [illegible] ان [illegible] المشروع في هذا

الوقت انه نفل يكفي كيف يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع منه النفل ولما انه قد نوى اصل الصوم ووصفه والوصف لا يستقل
صفة بلغت نية الوصف وبقيت نية اصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل الذي هو الاصل ليس بالوصف في اصل
الصوم حسنه لا لاسم غيره كالاعتمر وفاه ليس باسم خير الصلاة والاعراض انما يستعمل في النفل وقد لحقت بالاتفاق
طرفه ضمنها ونظيره الحج على مذهبه وسطل قوله انه لو اعتقدها نفل يكفر وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته ان الفرضية اسم لفعل
الزمه الله تعالى وبين مقدار وهو اظهر لنا كان اسمه لذلك الفعل بطريق له شبهه فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمي الفعل فريضة
والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يشوبه شرك ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف
هوى النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لكن
فيتحقق فيها الشرك فيزول معنى الاخلاص وكانت العبادة اسما للفعل لا لعينه بل لوجود فعل الكرم والفاعل وهو الاخلاص وهو
يحصل بالنية وهي ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فقد ذكر
انه قد يسمى الفرض فرضا لتعلق تعلق بوجه من العبد لا لتعلق بوجود الالتزام من الله تعالى على طريق ظهر شرفه سمي وذكر
فذلك في هذا اليوم بحسبه يسمى هذه العبادة بهذه التسمية فالعبد اولم يشا كالمولود اذا وقد كاسمه ولد قبل ذلك سمي هذا
سمي لا في لوجود من بقايا تكون هذا اغيران من ينوي نفلا او واجبا آخر ظن ان الامر يتحصل عبادة الصوم هذا اليوم ولما
العبادة وان حصلت وظن الامساك لله تعالى لم يتم يسمى الفرض لزوال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن
منه فاسد لمن ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا له الانه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا ولا اسم ما نيت كذا هذا
وهو عين هذا في بعض مشايخنا ان هذا المسلم جوز في اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بعد النية
ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد في غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان
امر بالامساك في هذا اليوم المعين بعينه الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر ثم ما يرى الكرم المسلم ومن وقف على
على ما ذكرنا عرف حينئذ الخصوم غير ان الصواب يتعلق بهم المسلم بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى فانما
ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية في المتنازع فيه واما الخصم هو الذي ترك العمل بالخبر حيث اخرج عمله
المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى يقتضي جواز الصوم لوجود النية ثم يكون
الصوم فرضا لوقوفه لوجوب الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا شبهة فيه **قوله** لما وجب التعيين شرطا بالاجماع
اي وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا اما تعيين الوصف كما قلنا او تعيين الاصل كما قلتم وجب ان تشترط اوله كما
صام بنية من النهار لا يجزئه لان الصوم واجب عليه جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد فيفسد كله
ولا وجه الى تبعية باعتبار النية المتاخرة لما مع بطريق الالحاق اول النهار لان العزيمة اثرها للمستعمل من حيث يعتبرها
دون تبعية الماضي لانه خرج عن يده فلم يبق فائدة ولا وجه لاعتبار ان الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يرده العقل
لانه مامور بالكل ولم يوجد فاستوى فيه الكل بالاجادة البعض خلاف الحقيقة ام لا يمكن بالامساك الا الاكثر ولا انقسام
مقام الكل فكذا في اعتبار النية التي بها يوجد معنى الصوم واذا استناد اوله بعدم العزيمة وانه غير متجزئ فسد الباقي ضرورة
عدم التجزئ ولا تعلق لما بعد الباقي بوجود العزيمة ينبغي الكل فرده عدم التجزئ ايضا الا انا نقول ترجيح الفساد احتياطا
من باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط ادخله خروج عن العهدة بيقين **قوله** ولو وجب يرجح الفساد احتياطا
ولا يلزم عليه النفل فانه يكون من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل ما نواه من حين نواه ثابتا
وهذا علة التعديم اي تاخير النية عن اول الامساكات يخالف ما يحكم عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تعتبر

اوله ايضا ولم يجز التاخير والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك بعد عدم عزيمة في الليل انه يمسك لله تعالى من
الفجر الى الغروب وجه النية نصفها من حيث كونها عزيمة المستقبل ولم يعترض عليه ما يخالفه علي ما قدم من النية بطله
لانه لم يوجد ما ينافيه من ترك العزيمة او الافطار بعد الصبح ومن الاكل والشرب في المواقعة في الليل لانها في العزيمة المتقدمة
بالاجماع لكن سيط المنافاة اي ادا الجماع والليل ليس بمحل الصوم اصلا فالاكل فيه ما نشبه لا ينافي عزيمته فاذا لم يبطل
حكم بقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها عند المقارنة لذلك الشروع وهذا عم الجواز لا نوع العبادات من
الغضا وغيره فاما المتاخر فلا يتصور تقديمه اصلا فلا يمكن الحكم بالفضل الذي اعتقد حكما اذا لا يتصور حقيقة وهذا
كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة لا الى الموجودة في خلال الصلوة فلا الحكم باقترانها باول الصلوة
للتعذر لكن ههنا لم يشترط الشرط ذكر من الغروب تنبيه لان لا نرى ان النية بعد نصف النهار لا يجوز ولو جاز
الحكم بانه ان هذه النية باول الامساك كما في التعقيد لما احتاج الحكم من اول النهار ولغو كما لم يحتج الحكم هنا
من اول الليل والمتعلق لا نرى ان النية الصوم الدين حيث لم يتصل من الغروب الى قرب يعدم النية في تاخيرها حيث
جاز التقديم ولم يجز التاخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى في سائر العبادات فان الافطار به لم يوجب الكفارة دون غيره
وعندنا اذا انوى جاء في رمضان نية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف بعد ذلك طريق احوالنا فمنهم من سوى بين النية في
الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتاخيرها وهذا هو المذكور في الكتاب فكلما فرغ ما كان الصوم شرطا
منع ان يكون شرطا على وجه لا يؤدي الى جواز المشروط ولهذا الحرمة طهارتها بجميع اجزاء الصلاة في جميع العبادات ولا
بالجزء لاول في باب الصوم لامتناع تحصيلها او تعذر تحصيلها على وجه ثبوت في ان يعم به اغلب فلم يكن بعض النية من
تحصيل التكليف بقدر الوسع والتاخير يساوي التقديم في هذا المعنى لانا لو لم يجز التاخير يؤدي الى التفويت الفرض لان
قد ينسى النية من الليل وهو امر غالب قد يشتبه عليه اول الصبح وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المراة من الحيض ولا
تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم في
الليل ولا يعلم بوجوب عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما في الحاجة وجب لحاق التاخير بالتقديم اي بطريق الدلالة
لئلا يؤدي الى جواز الصوم فان قيل لا نسلم المساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع المكلفين
والحاجة الى جواز التاخير خاصة في حق البعض بانه يعتبر له وقات لاحكام الشرع مبنية على ما عليه حال الانسان في الغالب
بانه باشياء الجزء على ما عرف وهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور تمام الحاجة الى ما بعد الزوال والمتصبر
المحتاج الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه على ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في
من سبب في حق الحاجة لايجاد الكل لا طريق على عامة سقط اعتبار الحاجة وحيث اجراء الحكم فيه على الاطلاق
وما ثبت بحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة في اعتبارها تغلب العارض على الاصل وهذا لم يثبت
غيره في الاجازة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة في اعتبر في جواز التيمم حتى اقتصر على من يتحقق الحاجة
في حقه لكونها خاصة اذ لا يعدم وجود الماء وكون العجز والعدم عارضا قلنا انا سوينا بين الاصل والفرع
باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فبطل السؤال واما اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد المفردة
بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الخاصة منها في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة الى جواز
الصوم بالنية المتاخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاختص القول بالجواز فيه وما ذكر ان بناء الاحكام
على ما عم وغلب في زمان شذ وقد ذكرنا في غير موضع لا يرد ذلك علينا ما ذكرنا كان فيها الحاجة في حق الندرة فاما كان
في نفسه محل الكل فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب

لو قول العوم في نفسه في حلة الكرم وخروجه عن حد الندوة وههنا لا اعداد به هو الكثير كثير جهاتنا اذ من ضرورة كثرة
الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم يكن الا جهة النسيان لو خلت عن الكرم الاستدلال على طبع كل نوع من انواد الحسن كيف وقد
كثرت الجهات على ما سبق ونهم ما ثبت باعتبار القاصد الا انه لم يعد موضعها فلا تجوز له موضع لقاصد وظالم ما
فيها وله كل نبين لكم العذر فيها دواخل الحاصه على ان رحمه الله من انها نحو من لا عقد له من شيان او جهل عذر
منقول ومن حيث العلم مثل بوجه منه نسيه او ما تقوم مقامه اللیل يا كل زيد من الطعام على المعتاد لو من ذلك مرة
وان تصور وجد فهو على عاية الندرة فلو بالجزم او تقول اذا كان هذا عاجز اعنوا انحار البيع عن تحريم الله سبحانه
كالمعذورين واذا اختلفت معنى المسلم فافهم ليشرح حلة الكباره فقوله الخاص الى الله ليس معصو لا مبتاع قوله معناه
الشيء محتاج اليها الغرض الا الذاتيا ما لا يجوز اسا بناء على وجه يودي الى تعويض ذلك العمل وهذا الامساك واهدار الكلفة
اجزاء النهار لكن لا اهد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزي جهة فساد الجزء لو فسد جزء منه فسد الكل ولو كم
بعض جزء بعد تمام يحكم ببعض الكل فحاصل المعنى ان الصوم وان كان ممتد كما من جنس الامساك اللازم واول اليوم الى اخره ولكن
جعل جنس له مساك كله في كونه صوما كمن لا ينجر الا اذا يا المتعددة اذا طلب بحث حطات واحد صادرة كسب واحد
في قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا واد الما دخل جميع البدن بحث الخطاب صادر كسب واحد حتى جاز نقل البلل من موضع الى
موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى كذلك ههنا لما دخل الامساكات المتعددة في قوله تعالى ثم اتموا الصيام
[illegible]

[illegible]

وكل وجه وهو لا مساك من اول النهار الى آخره وهذا كالمراد منه
فكان الحكم كذلك على وفاق الدليل خلافا عن الكل من كل وجه اذا اشترط المثل فيما ان العدوان وهو ان يشترط الوجود له لا الاكثر الضمن
وهو القسم جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا الكل لا يشترط وجود النية في الاكثر لانه اقل الذي لم يصادف النية مقابلة الاكثر
الى المصير الى المصير الحكم الكل لا يشترط وجود النية في الاكثر لا قل الذي لم يصادف النية مقابلة
ما دفعه النية حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقدير واعتبار ما وجد فلهذا لم يجز الصوم بالنية بعد الزوال
ولا تتحقق الضرورة في القضاء هو الذي قاما واقام بعد الزوال والذي يبلغ او اسلم بالليل لم يعلم بالبلوغ او هو
الصوم الا بعد الزوال اما انما اعتبروا الضرورة في ترك اعتبار الكل الوجود خلفه وهو لا يكثر قد فات لا يكون
العموم الا الاول الذي ما دفعه النية مقابلة الاكثر الذي لم تصادفه النية حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجود
الضرورة بعد الوجود فلا يعتبرونها **قوله** ورجحنا الكثير على القليل جواب عن قوله وجب جعل الفائت احتياطا
لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل بالكثرة ولكن كان من الاوصاف كالتبعية الا ان هذا الوصف
باعتبار ذاته يكون اجزاء فكان الكثير وصار راجحا الى الوجود ... من الاوصاف المختلطة التي لا
تعلق لها بالوصف فانها يطرأ بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصوم الفائت راجحا الى الحال فكان
... فقد وجد بعض العبادة ...
وعدم النقض ... احتياطا لاجل العبادة ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار
قوله ... فلا يصلح مرجحا
الكثرة وهو ... راجع الى الذات ... راجع الى العدم ...
والاصل ان الوقت يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه الوجود
نعم ورجحنا الكثير الموجود من النية على القليل الذي لم توجد النية ... الكثير الوجود في وجوده وذاته راجح
ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا على العبادة واجب لانه تعالى فرض عليهم ... هذا الوقت ...
لا الى خلف هو صيانة الوقت ... احترازا عن الفوات ... النبي صلى الله عليه وسلم ... من فاته صوم يوم
رمضان لم يقضه صيام الدهر ... الاعداد المذكور ... هذا الصوم بالنية الموجودة
من اضافة النهار ... عن الصوت ... من النصوت ...
الشرط ... عند الوقت ... الجمعة ... سائر الصلوات
عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت ... الفائت هو الفضيلة ... العيد والجنازة
... العبادة ... فلا يجوز تعويت الشرط ... قلت يجب ... باسقاط الشرط
ويقدره لا استدراك الفضيلة ... ان يكون ... على وجه ... هذه الفضيلة
الناس انما استدرك ... الى فوات اصل الصوم ... ولا يجوز التيمم عند خوف
فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل ... الصلوة بالوضوء لانه
افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة ... وكذا لا يسقط ... الجمعة ... الوقت
... الرسول صلى الله عليه وسلم واما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز ادائها ... الوقت في ... لادركه
... ان ... صوم القضاء ... زيادة في رمضان على ...
اصلا ... الى ... كل ...
لصيانة فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ... الحسبانة ... كل لا
... **قوله** اذا النهار ... من ... لانه اقرب ...
... على الاصل **قوله** ... هذا ... **قوله** ... بعد الغروب
من ... العصر ... من ...
... على القليل ... الوقت هذا ...
... ان يكون ... والحسين ...

الباحر دون التقدم وان لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهي الكفارة تسقط بالشبهة فهذا امر كونه معنا
وقيل معناه ان رجحنا الكثير في صورة الباحر يكون العبادة موداة في الوقت يعارضه ترجيح السابق وهو ان الجزء الاول
من النهار وجرى على النية فيحكم بالامساك احتياطا ... راجح الى معنى العبادة بخلاف الترجيح لان الاول
راجح الى الذات فلم يعارضه ترجيح السابق الذي هو راجح الى الحال وهذا دليل على وجوب الكفارة اذا افطر بعد الا ...
لانه ضعيف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجوب الصوم فلا يجب الكفارة **قوله** وروي عن ابي حنيفة رحمه الله ...
اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه في رواية عن ابي يوسف رحمه الله يلزمه الكفارة ...
...
الصيام من الليل ... الحديث ... ترك العمل ...
اسمع العلم بالحرمة لا يلزمه ...
... رحمه الله ... وجوب الكفارة ... اذا نوى من الليل ... اذا نوى من النهار ... الرواية في ...
... لا يلزمه الكفارة ... اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية فان قيل لا نطيل ...
في ... يجوز ... فاما ... التقدم ... تقدم ... الصلوة عليها وتقدم ... الركوع ...
بل ما جعلنا النية المتاخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساك موقوفا على النية ... وجودها ...
... موجود ... لان الوضوء ... على الاجارة والتعليق
موقوف على الشرط وكذا الطهر ... الجمعة ... موقوف على وجود ... الى الجمعة ... وكذا ...
حكمها موقوف ... الامساك على وجود النية له لاكثر ... **قوله** ولم ...
... ان النية ... الملزم هذا ... هذا العموم ...
الاستناد ... اعتبار الحكم ... شرط الخيار فانه ... الاستناد ... هذا الانعقاد ...
... الموجود لا المعدوم فانه لو كان ...
الى اول ... الاستناد ... لا تسقط ... على النية ...
... النية ... ههنا ...
مقام الكل ولا يرد عليه ما قاله ... **قوله** ولا نسلم الجزء الاول ... الى ...
... فلا يلزم ... الباقي ... لا ... الجزء الاول ... الامساك في اول
النهار ... وجود النية ... العبادة عن ...
ان ... اول الوقت كان عبادة ... ان لا ... صوم ... النية ...
بجميعها ... عدم التحري وان ... من اجزاء الامساك ... الوقت الذي ...
... ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا ... النية المتقدمة ... الجزء الاول
... **قوله** ولا امساك في اول النهار ... يجوز ان يكون ...
طريق ... ويجوز ان يكون ... الكلام ... لا كل ... الغداء والعشاء ...
... ان الله تعالى ... الغداء او العشاء ... وعشاء والصوم عبادة فيكون تركا
للعشاء لتحصل ... المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس ... ترك العشاء ... الى الغروب فكان ...

الصلاة وترك القرآن المعتاد وهو عند الصوم فاما ما هو من ذلك من الترك فخارج عن العادة ولا يستقيم فيما يخرج مخرج العادة
وكان اسداء الركن من الصوم من حيث المعيار ان الامساك فيما الاصح للركنية لما تقدم عليه من الامساك المحض وكان هو
واجب التحصيل ضرورة بضرورة هذا الامساك وكذا وكان هو اصلا وما تقدم عليه سالف ومع النية القصد الى ترك المفطرات
واذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق مع النية وكان هو حقيقة اول العادة مع وهو [illegible] فيما شئت فيه كالامر [illegible]
السلام والعاق والدين ولا الاستيلاء والتدبير وكالامر والمولى [illegible] الشكر وللجد [illegible] فيما تقدم
[illegible] ان لم يسبق اعتقادا وكان اساء الله فيه بتقدير الاعتقاد فانه حقه وتوهم الخطأ واذا ورد النية المنافية [illegible]
للحكم بعينها والله اعلم ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في الصحيح المقيم بلا خلاف من اصحابنا فاما المريض
والمسافر فكالصحيح المقيم عندنا وعند زفر رحمه الله لا يجوز الصوم الا بنية من الليل كذا في المبسوط وذكر في نوادر [illegible]
[illegible] غير مريض ومسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر [illegible]
وبه اخذ الحسن رحمه الله [illegible] انه لا يجزيهما وجه عدم الجواز ان [illegible]
هذا الوقت ولا يتعين لهما الا بنية من الليل كالقضاء ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في الصحيح المقيم
ان لهما الترخص بالفطر واذا لم يترخصا صح منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالنفل قوله وعلى هذا
[illegible] وقت الصوم معيار وطلب النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان تمتلى
المعيار [illegible] ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره [illegible] الصوم الشرعي [illegible] المنافي
في اوله من كفر او صبي [illegible] اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعد الفجر وارادا ان يصوما ذلك اليوم [illegible]
ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد انتصاف النهار [illegible] الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا [illegible]
النبي صلى الله عليه وسلم قال [illegible] الصيام وهي كلمة تنبئ عن الاخبار [illegible] ولان مبنى التطوع على النشاط [illegible]
الا ترى ان صلاة النفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة [illegible] وان كانت
الواجبة مقدرة [illegible] المنافي في اوله كالكفر [illegible] ولكن بشرط عدم [illegible]
[illegible] اول النهار ولان [illegible] امساك [illegible] عدم النية او [illegible] ابو زيد [illegible]
[illegible] الامساك موافقا للعادة [illegible] اول النهار [illegible] الصوم [illegible] عند بعضهم [illegible]
[illegible] الشرع امساك بعض اليوم [illegible] ان يكون [illegible] من الايام ايضا [illegible]
[illegible] الشرع لا يوم كاملا والذي يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصح
ان الصوم لا يعرف [illegible] شرعي ولم يعرف [illegible] الشرع [illegible]
معيار الله [illegible] للراي في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتأدى بعد الزوال كالفرض [illegible]
[illegible] والدليل عليه [illegible] ان يصوم بعد الزوال [illegible] لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك في بعض اليوم
[illegible] النذر اي [illegible] المشروع [illegible] النفل تبع للفرض فيكون مقدرا [illegible]
[illegible] كالنذر [illegible] الفرض يجوز [illegible] عند العذر
[illegible] الصلاة مقدرة [illegible] الفرض ويجوز قاعدا وراكبا [illegible] الفرض [illegible] احكام [illegible]
وكذا الصدقة [illegible] عن الفرض حتى لو وجبت عليه [illegible] سقط عنه الواجب بقدره [illegible] الحدث [illegible]
[illegible] امساك [illegible] بعض اليوم قصدا لا يقع عن الفرض [illegible] ولا يجوز ان يتقدر النفل به ولا يتمسك [illegible]
[illegible] صلى الله عليه وسلم اني اذا لصائم اخبار عن حال العزم [illegible] كان فيه بيان جواز العزم دون [illegible]
المعيار الشرعي وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المعهود في الشرع ولا تمسك [illegible] مبنى التطوع على النشاط
[illegible] النشاط [illegible] لو اراد ان يصلي ركعة او [illegible] في كل ركعة او تقدم السجود على الركوع
لا يجوز [illegible] بالاجماع [illegible]
او اراد ان يصوم اول النهار دون آخره [illegible] ان يصوم [illegible]

في نفل [illegible] ما فعل المشروع المقدر الشرعي [illegible] ان [illegible] عليه [illegible] التقدير الشرعي
واما الامساك في اول يوم [illegible] يصوم [illegible] فالنية [illegible] من اهل [illegible] ليكون [illegible]
من [illegible] تعالى [illegible] هذا الحكم في [illegible] السواد لانهم هم [illegible] بعد طلوع الفجر [illegible]
انهم [illegible] قوله ومن هذا الجنس [illegible] الوقت [illegible] شهر رمضان [illegible] الصوم المشروع
والصوم المنذور [illegible] وقت [illegible] ان الصوم [illegible] يوم الخميس [illegible] عن [illegible] المطلق
مثل ان يقول نذرت ان اصوم [illegible] او شهرا [illegible] صوم الوقت وهو النفل [illegible] غير رمضان [illegible]
الصيامات [illegible] التعيين [illegible] الصوم المشروع
وقت [illegible] متعارض [illegible] النفل [illegible]
[illegible] والواجب [illegible] النذر [illegible] النفل [illegible] الصوم المشروع في هذا الوقت
[illegible] هذا [illegible] صفة النفلية وان [illegible] لصفة القضاء والكفارة فاصبت [illegible] مطلق الاسم
[illegible] عن المنذور [illegible] المطلقة ومع [illegible] النفل كصوم رمضان [illegible] صوم الوقت
[illegible] الوقت على [illegible] عن [illegible] النذر الوقت للصوم المنذور [illegible]
[illegible] صاحب الشرع واعتبر اي هذا الوقت [illegible] العارض وهو [illegible] صاحب
الشرع [illegible] النذر [illegible] النذر او [illegible] الوقت [illegible] العارض [illegible]
القضاء والكفارة [illegible] هذا الصوم هو النفل [illegible] القضاء والكفارة
كان [illegible] الشرع وهو [illegible] الوقت [illegible] القضاء والكفارة
[illegible] من قبل [illegible] لا يصح [illegible]
[illegible] قطع الصلاة [illegible] المشروع [illegible] هذا القسم [illegible]
النوع [illegible] هذا النوع [illegible] الوقت [illegible] هذا القسم [illegible]
[illegible] النوع [illegible] وكان [illegible] في هذا النوع [illegible] بصوم [illegible]
[illegible] بصوم الكفارة [illegible] الوقت [illegible] القسم الثاني [illegible] الوقت [illegible]
هنا قوله واما الوقت الذي جعل معيارا [illegible] وهو القسم الثالث من اقسام المؤقتة [illegible] ذكر هذا القسم [illegible] اقسام
الموقتة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة [illegible] المؤقتة [illegible] بوقت [illegible]
لا بمطلق الوقت [illegible] حتى لو اداه [illegible] بالمطلقة [illegible] بوقت [illegible]
[illegible] رمضان [illegible] اداه يكون [illegible] قضاء [illegible]
[illegible] مطلقا والوقت [illegible] الصيامات [illegible] يوم [illegible]
واذا [illegible] الصوم [illegible] الكفارات [illegible] البعوث
او العوارض [illegible] النذر المطلق المنذور المطلق النذر [illegible] هذه الصيامات
[illegible] النية [illegible] صوم رمضان والنذر المعين والتطوع [illegible]
[illegible] هذا الوقت [illegible] هذه الصيامات [illegible] صوم الوقت وهو
النفل [illegible] غير رمضان [illegible] الواجب [illegible] الواجب [illegible] القضاء والكفارات

ولا يكون الا في الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات لا الاصل كجملة بولك وانا اسد اسوقه محكمة وصدقه على
وعد البيكل المعلوم لا على وعد انسان سماع لهن لا وانه موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا الذي التوقف انما ثبت ضرورة
اشتوراك فضيلة صوم الوقت التي لا تدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع لا فيما ليس للوقت فيما هو محتمل فاذا كان
الوقت متعينا للفرض كرمضان كان الوقف عليه متعذرا علي ان كان بغير رمضان والا فهو الفعل نوم فيه علم بلا سعد
علي غيره فلهذا اي لتعلقه شرطا من اوله لا يقع الا مساكا من اوله لا من محتمل الوقت فاذا نوى في الليل صوم القضاء ينعقد
لا مساكا من اول النهار ولحتمل الوقت يجوز فاما اذا انعقد لا مساكا لموضوع الوقت وهو النفل لا يكون موضوعا لحتمل
الوقت وهذا من المحققين جواب عن كلام الخصم بانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء عدم جواز التأخير فرق
الشيخ بينهما بما ذكرنا من كلمة ان لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه بجهة الاداء وهكذا
عن في الفرق الكبري ان عند ابي حنيفة رحمهما الله يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا قوله واما النوع الرابع من الموقتة
فهو المشكل اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام مضيق منه اي من الموقتة بعد ما ولد المذكور وهو حج الاسلام اشار
الى ان النفل يجوز ادا فيه ركنه وقت لا نفسه بيان من اسباب الحج وحمل احدهما بالكتابة الجملية احد وهو الحج
عبادة تتادى باركان معلومة ولا تستغرق الاداء جميع الوقت بحيث هذا الوقت شبه في الصلوة ومن حيث انه لا يتصور
في سنة الا مرة واحدة الحج واحد شبه في الصوم والثاني بالشبه انه في العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج
وهو من السنة لا تقريبا تتعلق بها وهذا لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تفضل الوقت عن الاداء وكذا
وذلك محتمل في نفسه كان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة واليه الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم
وقت الحج وقت متعين خطرا في الاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لا نظر الى هذه
السنة وهو الشك ولا شك في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات حقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم
ايضا قوله واشهر الحج في كل عام اي آخر يعني لا ندري ان وقته متوسع في الحقيقة في كل وقت وجب عليه ام متضيق
فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة اجزاء الوقت للصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا
وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا ولا خلاف في الوصف
الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول وادى في عام آخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق
لكون ذلك العام من عمره فاما الوصف الثاني وهو تعين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح اي ثابت
الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء كآخر وقت الصلوة للصلوة من غير
نظر الى انه يعيش الى العام القابل ام لا فيأثم بالتأخير عنه كما في الصلوة لا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا
لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله فيه اي يوم ادركه في قضا رمضان يعني من وجب عليه قضا رمضان اذا ادرك
يوما من ايام الخر تعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك
هاهنا وانما ظهر هذا النظير من اقل اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة لان وقت
اداء الصوم يستطيع ما قبله الى الغد كما ان وقت اداء الحج يستطيع باعضا اشهر الحج في هذا العام الى اشهر الحج
العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل بين اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله وانما يظهر فائدة هذا الخلاف
في تعين الاشهر من العام الاول للاداء بعد معرفة وجوب الحج وقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه على الفور فيلزم منه
تعين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه على طريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعينه للاداء

قال شمس الائمة رحمه الله في اصول فقه منصوص عن ابي يوسف رحمه الله ليس مشكلا كوقت الصوم والماهت الى متوسع عند محمد بل الاشكال
عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من
حيث انه اسقط جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه وابا قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى
ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضيق عنده الا ترى ان لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان لا شبهة من العام الاول
متعينا للاداء اعني صفة انه لا اشكال ليؤول بما قاله قوله بيان وهو الركوة فيه التي سرط يعني يان فان الله تعالى
وسع ما وجب باسباب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر يجوز الاداء في الدهر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت يجوز
الثاني فانه ليس الوقت فيه الى اي ما ان يكون ليس الوقت مختلفا فيه نقرا والا لنبهما الحج منفعة على انه لا من المطلق
اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد لا ان الخلاف فيها ابتدائي قوله فاما
الحج فمسائل مبتداه اي غير ثابته عند ابي يوسف رحمه الله هو واجب على الفور حتى يأثم بتعيين التأخير ودا عند بشر والمعلى
وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة رحمهما الله قال سيل عمن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب
عنده على الفور وعند محمد رحمه الله تسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان فات وقال ادرك السنة الثانية يهو آثم
بالاتفاق فاما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله فان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فيأثم وعند
الشافعي رحمه الله لا يأثم بالتأخير وان فات كذا ذكر في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثيم بالتأخير فاما الوجوب فثابت
الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاجماع بالاجماع كما في التأخير في صوم القضاء والكفارات يجب عليه الايصاء بالفدية وان مات
بالتأخير وذكر الغزالي في المستصفى ان التأخير عند الشافعي رحمه الله جائز بشرط الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان
الثاني الظاهر عالبه هلاك الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض وذكره اسارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وابي محمد
والشافعي رحمهما الله في هذا الاختلاف لاجماع بحوقها على ان التأخير لا اذا غلب ظنه انه اذا اخر يفوت حكمه الكلام لمحمد والى ذلك الاثبات على ان
الحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات تشهد قلبه بانه لو اخر يفوت ثم يحك التأخير ويصير
متضيقا عليه بتمام الدليل بان العمل بدليل العقل ولعب عند عدم الاحل ولستدل لمحمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان
جميع العمر وقت ادائه لانه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اي
فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة تجيء الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها واما اسناد الحج
بعارض الموت فبحثه الحيوة عليه الا ان كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وقد يمكن علم بعتبر واذا كان كذلك
لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه الشهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون
باقي السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا ولابي يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى هو المحافظة
آخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما في آخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر ولا يعلم الحج
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذا الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي تجيء بعد غير متصل بعمره بلا تصور في حقه الا بالا
وذلك مشكوك ولا انفصال له لانه باقي فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت الحج عند الوقت الحاضر
فيكون التأخير عنه تفويتا كالتأخير عن آخر وقت الصلوة يحققه ان بمضي يوم عرفة يفوت وقت الحج في الحال ولا يتيقن بجوده
الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارفع من الموت فلا يثبت الجواز بالشك ولا يرتفع حكم الفوت
بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث لا يتوهم الا الفوات فيه بالموت والعمر باقي فالهلاك والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل
فاما الثابت هاهنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله
ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يرث عن احد لان ملك غيره لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا وبخلاف التأخير في صوم القضاء ولكفارة

لان الموت ليلة بادر بل يغلب بنيتا على ما ذكر في الكتاب فصار حرف الحلال ان الحج يقول لا فوات الا بالموت فان حج في العمر
وقت الاداء وتعتبر الظاهر لا بقاء كان وقت العذر واسطلها بالموهوم ولكن يقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت
فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وقد حكمنا بالفوات بناء على احتمال ان لا يكون فواتا فان قيل
قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة تسع فهاهنا ان التاخير ما وقع الا بتاخيره صلى الله
عليه وسلم كان لعذر وهو استعداد بامر الحرب في غيره وقالوا ان التاخير انما حرم للفوت وقد كان يتيقن العيش الى وقت الحج صلى
الله عليه وسلم فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يتم امر الحج الذي هو احد اركان الدين في تعلم الناس المناسك ولم يكن على غير قول
عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت فصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في غيره كذا في الهداية
واعلم ان مذهب ابي حنيفة رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيره
مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سال السائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره
الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه
وان قلنا لا كان هو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير
وان كان في علمه انك تحيى تلك فالتاخير مقول وما يدريني ما في علم الله تعالى فما فتواكم فهو الجاهل فلا بد من الحرم
بالحل او التحريم ويلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو قول الشافعي رحمه الله او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو قول
الكرخي رحمه الله كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه من ابي الحسن في قول محمد رحمه الله ما ذكره ابو الفضل اشارات الى
كما مر بيانه **قوله** ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة يعني لو تعذر اشهر العام العادل فكونها وقت الحج
في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات عندنا انهما سواء في هذه المدة فصار كانه
يسقط حقه اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فيتعين هذا الوقت الموجود بلا معارض فيصير كوقت الظهر
والتاخير عنه يكون تفويتا كتاخير الظهر عن وقته لان الصوم اي صوم القضاء والكفارات ويكره ما الف بتاخيره عن اليوم
الاول لا تفويته لما ذكر فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال عن عمر
اي يعارض الحيوة والموت لدليل عمره فان اهل الحيوة غالبة في الموت بادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت
لان السقوط بتعارض الحيوة والموت لم يوجد واذا لم يسقط كان من العمر اليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء الحاد
الاخر في بعض النسخ لان التعارض للحال ثابت اي تعارض اليوم الاول والتاخير الى الحال ثابت وان وضع احتمال الموت من الحي
اليوم كان للحج لانه نادر فلا يقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء الحاد
الاخر وقوله لبقاء شان الحال ان التعارض للحج لان الحي معدوم وان احتمال ان يثبت بالادراك فالتعارض حقا
قبيل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل ان هذه النسخة **قوله** ولا يلزم ان الحج يتم مشروعا ه
عن قوله والدليل على انه يتبع قبيلا للنفل وتقريره ان التعيين ثابت هاهنا لانه بخوف العين لا انه اجراها اطم
النيتين اي اثر في جزمه لا للتاخير وحصول الاثم ولا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض وانه ابطل
ثبت تعين الشارع مطلقا ان لم يثبت النفل وحصول الاثم جميعا فاما ان يبطل اي يبقى التعيين حقه احتيار حتى يرضى
التقصير والمانع بالشروع له لنفل فلا يعني مشروعية النفل احتيارا وجهه الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد كان
يبقى له احتيار وذلك كما له احتيار وحاصله انه لا سبيل في سائر العبادات اذ لو لم يبق له احتيار وذلك لجعل العبادة
جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان يكون عبادة **قوله** ومن حكم هذا الاصل اي ومن حكم الحج وهو الوقت المشكل انه

انه ظرف لا معيار وقوله ان وقت الحج اقامه للظهر مقام المضمر لانه اي الاداء وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان
الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت
الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفتها اي وهيئاتها
وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمي وتقديم بعضها على بعض لا بمعيارها اي لا مدخل للوقت
في معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشابهة بوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة من حيث
انه لم يشرع فيه الا حج واحد فذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فانه لو ادى فيه اداء الحج لم يكن معيارا له
بل على امساكه من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة فثبت انه في ذاته ظرف لا معيار وهذا انه ظرف لا يزيد عليه
من جنسه كوقت الظهر وفي العام الاول امام ابو زيد رحمه الله العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت مقدرة
بنفسها لا باعتبار الوقت واذا لم تقدر بالوقت لا يجعل الوقت معيارا الا كالفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يمتنع
تعينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان الوقت محل اذا شغل غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت وبقي غيره
ولا شك ان وقت الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره مع ان الحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق
الحال كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم تقدر بالوقت فانه اذا اقتصر عن قدر ما لا بد منه
من وقوف وطواف كالصلوة هي قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا يمنع غيره ولا يعد معيارا ولا فلما اذا
جعلناه كالامر بتعجيل الصلوة في اول الوقت لا يمنع غيره **قوله** ولهذا اي ولانه وقت الحج ظرف لا معيار قلنا ان
نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعي رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لان
لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عظمت في غيرها من الطاعات ولهذا لم يجب في العمر الا مرة في حق العبد
الى التطوع مع قيام الفرض صيانة له اي للحج الاسلام عن الفوت واشفاقا عليه اي على المكلف لان تحمل المشاق
الكثيرة وترك حجة الاسلام واحتساب النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن
مراد ايه ميتي عليه من السفه والشفقة عنوي ثبتي الحج في اجر الوصايا فيه لماله كالمبذر رفع امره الى القاضي فيحجر
بنية النفل لغوا احتيمنا لمعنى الحجر وتبقى اصل نية الحج فيه يتادى فرض الحج بالاجماع **قوله** انه لو نوى الفرض
ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغو نيته ويقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذلك في اصل الحج ولا نسلم ان الفقه في النفل كان في
لم يوصل النية كما في الصوم على اصله لانه يقول الصفة في هذه العبادة مستقل عن الاصل فانه لو عدم وصف
الفرض في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصوم اذا عدمت النية
اصل الصوم لكنا نقول الحج عن هذا النوع الاحتيار وفوات الاحتيار ينافي العبادة فيكون القول بالحج لصيانة الحج
مؤديا الى فوت الحج لان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لا بطال الاحتيار للعبد فيه لا يصلح طاعة
وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بالكلية من ترك اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل
للنفل لم يبق الوقوع عن الفرض كان واقعا بدون احتياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول بكونه مفضيا الى
ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض والقول بصحة يكون طالبا بابطاله اذ العبادة لا تقع من غير احتيار وقطعا لا
شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا يتبع فيه نية النفل اصلا فلا يبت الاعراض لانه تعين النفل على الفرض **قوله**
وقطعا لا يصح العبادة بلا احتيار دخ لقوله وجه اجناس ثلاثة **قوله** ولكن الاحتيار كلها بل انما يلتفت فيه
الى آخره جواب عن جهة احرام الولي عنه بدون امره وقت عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما هو ذلك لان

٥٠

لا احتمالا وهو موجود هنا تقديرا لا على انه خارج عن محل احتمال واصلا ولهذا كان من حج لم يسقط عنه اداء بعد بالأعذار

بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا اجرى ما يدل عليه على اشتراط الحج والرفقة انما تعتبر لتحقق بعضهم بعضا عند العجز

ولما علم ان عقد الرفقة فقد استعان بهم لكن لا يخرج عن مباشرة بنفسه الا بعد دلالة بمنزلة الاذن دفعا

كان شرط الاستقامة واذا اثبت الاذن جاز ان يقوم مقامه كما لو امرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاحتمال

كافيا فيما هو شرط العبادة واما الاحرام فلا بد من ان يجري على ارادته عن نفسه وان كان ذلك يتأدى بالنيابة

تجري في الشروط ولا تجري في الافعال لا ترى ان النيابة تجري في الوضوء وانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان

يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في افعال الصلوة تقريره ان النيابة عند تحقق العجز في ابتداء الاحرام يجوز

عند الاغماء فينوب عنه اصحابه واما في الافعال فلم يحتج فيها الى النية لانه اذا احضر المواقف كان هو الواقف واذا طافوا

به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا لعذر وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال ايضا ولكن شمس الائمة رحمه الله

وهو الاصح لان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه لو كان مفيقا ولو اداه عنه كان جائزا

للحج يجري بالنائب عند العجز بالاجماع قوله وجوازه عند الاطلاق اي اجزاء الحج جواب عن قوله يصح بالاطلاق والنية يعني

لا نسلم ان جوازه عند الاطلاق باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره باللسان

حالة الاحرام لان الظاهر ان العاقل لا يتكلف لحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن

التعيين نصا ومطلق النية يتأدى فاذا نوى شيئا آخر لم يتأدى به ما تعين بالحال واما الاحرام عن الابوين مما يصح لانه جعل

ثوابه لهما او لا يصح ولو وله ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء ان يكون له اعمال واقعا

عنه او عن اصلها ولهذا كان له ان يجعل عن احدهما بعد الاحرام عنهما لانه جعل الثواب لهما اولا ولا يصح انما يصح بعد

بوقوعه عن نفسه جملة ولهذا لم يسقط حج الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح وذكر شمس الائمة رحمه الله في المبسوط اذا حج الرجل

عن ابيه وامه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزاه ان شاء الله وقد تمسك فيه باحاديث ثم ذكر في آخر الباب واما

قبل الوفاة فالمستحب ان يحج الحاج عن الميت ان يسقط حجة الاسلام عن الميت بأداء الوارث بطريق العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم

لا يثبت بخبر الواحد فلهذا اعتد بالثواب بالاستثناء واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا فانه يقع عن الفرض فالجواب عنه ان العقد

بالاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كما لو تحرم بنية

صلوة الفرض ثم نوى التطوع لم يعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة فان قيل قد ذكرتم ان الحج عن الغير

فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لي او صديق

فقال صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شبرمة قلنا المشهور ذلك فان تاويله

عندنا انه كان ذلك بتعليم على سبيل الادب لانه يرى انه امر ان يستانف الحج ولم يعلم انه حاج عن نفسه وكان

هذا احسن كان الخروج عنه ممكنا بالعزم فانتهى والله اعلم قوله واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخي اختلف

العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب

الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من يقول بالتكرار او يقول بالعموم بالفور لا محالة

وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى انه على الوقف لا يحمل على الفور ولا على التراخي الا بدليل ومعنى قولنا على

الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي انه يجوز تاخيره عنه وليس معناه انه

يجب تاخيره عنه حتى لو اتى به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد تمسك القائلون بالفور بان الامر

بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق وجواز تاخيره

عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره ترك لفعله في وقت وجوبه فيثبت بانه التاخير نقض

الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل ولان التاخير تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر

وبالاحتمال لا يستقيم التمكن من الاداء على وجه يكون مخالفا للمتيقن فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا

ولهذا يتعين ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل ثم احدهما وهو

الاعتقاد يثبت مطلوله من غير تراخ فكذلك الثاني واعتبر الامر بالنهي من حيث ان الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذا

الانتهاء والواجب بالامر ويتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا تفيد

زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض

لقوله افعل ونفعله على زمان قريب او بعيد ومتقدم او متاخر فكما لا يكون تقييده بالماضي والمستقبل بيان لا يكون

تقييده بالامر به ايضا لانه التقييد المطلوب يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان بل يقال لا نسلم

ايضا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل

لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته لحصول الفعل فيه سواء

كلها وصار كما لو قال افعل في اي زمان شئت مطلقا تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان لا يكون الا بدليل

لا يستفاد بأحد دون الآخر وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضرورات ما ذكرنا فكذا الزمان بل ان الامر بصيغته

يفيد الفور وكذا الحكم في هو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه

فيجوز له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل من غير تعيين زمان

تخلي زمان العمر منه بسبب الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضيق والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا

وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة اي وقت شئت بان لا تخلي هذه المدة

عن الفعل صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في اوقاتها المعلومة وقضاء الواجبات في العمر

بعد الفوات ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به ولا دليل على الفور

لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما الجواب عن كلماتهم فقولهم جواز التاخير نقض الوجوب لان

الواجب ما لا يسع تركه قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التاخير الى وقت ما بشرط ان لا يخلي

الوقت عنه ولو اخلى عصى واثم ولا يلزم من التاخير نقض الوجوب وقولهم التاخير تفويت قلنا ذلك حرام فلنا التفويت

تفويت بالموت وليس في نفس التاخير تفويت لانه يمكنه الاداء في الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء

الاول والموت فجأة نادر لا يصلح بناء الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخره يفوت

المأمور به والظن حجة ادى دليل يوجد لامثال الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه فان قيل اذا تركتم قيم

مات بعده ايموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فهو لا بالاذا اطلقنا له التاخير واخترتم المنية

من غير ان يحصل بحضوره فلم تجوزوا اطلاق وصفنا العصيان عليه لا العصيان بالتاخير مع اطلاق التاخير محال

وان قلتم يموت غير عاص فلم يتم الوجوب فابدر قلنا اختلف الاصوليون فيه فمنهم من يقول اذا مات بعد تمكنه من الاداء

يموت عاصيا لان التاخير انما ابيح له بشرط ان لا يكون تفويتا ويقتضيه المباح يشترط فيه حظر متقضى الشرع كالرمي

الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب ادميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتاخير بالمبادرة الى الاداء التي هي

الاصل فلما مات تمكن من البناء على الظاهر ما دام يرجو الحيوة عادة وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص

ما احصوه ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان ما من الوجوب وهو المختار ان التأخير عن اول الوقت حتى لم يحرم عليه لانه ليس فيه تفويت للمأمور به بمراد الحش بالفوات ظهور علامات الموت منقضاه من التأخير لانه يفوت بعدما اذا مات بغتة وتجاه فهو غير مفوت للمأمور به لانه اخر عن وقت مبا ومدا طلقنا الدليك
فضاد الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لا الى العبد لانه دون فعله كان مطلقا لم يصح وصفه بها بالتفويت بل يحل ان يوصف بالعصيان ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على ولكن وان الوجوب لا يحتمل صفة الواجبة فما يرجع الى فعل العبد من شبهة من التفويت بعد وجود الفوات من الله تعالى لا سقط عنا
الوجوب ولهم وجب تحصيل الاعتقاد في تحصيل الفعل الاعتقادي لوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورة تحصيل
وهو موكد الاشتغال النوبا ماذا الواجب فلا يستغرق جميع العمر ولا تشتغل لاداء من العمر الا بدليل على ان
يقول عند اشتغاله بوجوب عن التوسع كما يلزمه فيما على التوسع وادا ضاف الفعل على حسب ما يفضل من الوجوب ووجب
من اشتغاله على حسب ما يلزمه من الفعل ثم تبع العرف منها لوجه **قوله** علي ما اسر بالله متعلق بقوله تعلى التراخي
لا يقوله طاب الكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم ولا اشاره قوله والذي عليه عامة مشايخنا ان من جر المطلق الوجوب
الفور بلا خلاف **قوله** ومن هذا الاجراء من الخاص **النهي** لانه حاكي في التحريم كالامر حاكم في الايجاب

باب

ثم النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع من القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك
الفعل بالقول ممن هو دونه وفيه فصل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على
جهة الاستعلاء وهذه الحدود بعضها قريب من بعض وتعلم ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا في حد الامر ومثاله
النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من حيث ايقاعه ومختار فيل مقابله في حد النهي ثم صيغة النهي وان كانت
مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذا معناه ادعوا ولا تبايعوا
والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقول الداعي لا
تكلني الى نفسي والتأييس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله صلى الله
عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم
دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف يعلم ما تقدم في الامر من المذاهب
كذلك عامة مشايخ اصول الفقه وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهي
واحدا وهو الوقف ويصير الا سبيل الذي ثم موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر وكما ان طلب الفعل
بابلغ الوجوه مع بقاء احتمال المخاطب يتحقق بوجوب الايتان وكذلك طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب
الانتهاء وذكر في الميزان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وسوف الحرمة فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم
هو الكرمه كموجب التمليك هو ثبوت الملك فهذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده
مع الحقيقة ووجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه
كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يأمر الا لحسنه قال تعالى وينهى عن الفحشاء
والمنكر فكان القبح من مقتضاه شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر والمنهي عنه في صفة القبح ينقسم على اربعة اقسام ما قبح
لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم وما الحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح وما قبح لغيره وصفا
كالبيع الفاسد وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما نعرفه **قوله** والنهي المطلق نوعان اي

المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على انه حقيقة او مجاز
نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع وهي عن التصرفات الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل
الشرع وعند اهل الملل اجمع واما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذلك
والبيع واشباههما ولا يقال هذه من الافعال تعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلي او يبيع علمنا حسا
علمنا ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها افعالا تعرف بالحس فاما من حيث كونها
صلوة وعقدا شرعيا كانت سببا للملك ولا تعرف الا بالشرع فان نقل البيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على
الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا قلنا انهم انما يتعاطون مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون ذلك في الشريعة عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضبط فلا
بالشرع وما اشبه ذلك اي المذكور من الحج والنكاح يعني في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء
النهي فيما اتصف به النهي لانها لم تضع الا فلا تترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه
الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح لا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف
كونها قبيحة في انفسها كالوطي في حالة الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لا لذاته وهذا
يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التي تثبت عليه ونظيره الاول والطبخ
لم يحض لا تاكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى في اللحم وهو انه لا يوافقه وبطون الثاني هو لكل لغيره لا لما كل هذا اللحم
عرف انه مسموم يكون المنع لقبح في غيره وهو السم لا لعينه **قوله** واما النهي المطلق عن القرائن الدالة على ان
المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره لكن متصلا به اي يكون فيه متصلا بالمنهي عنه مع اطلاق النهي لا عن كالنهي
المطلق كاملا وذكر بان يكون للتحريم لا للتنزيه وحقيقته وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل نا
على احتمال العبد لا ان يصير مجازا عن النفي والنفي لا ان يقوم الدليل على استقام الوصول بحيث ايات ما احتمله النهي
دون حقيقته على خلاف حقيقته على اختلاف الاصول اي الاصل في حقيقته وموجبه عند اهل الافعال الشرعية
ان يثبت القبح في عين المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره ويحتمل ان
يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا وينصرف النهي مجازا عن النفي فالنهي المطلق يحمل على حقيقته
وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيثبت ما يحتمله وهو ان يكون
قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكما في بيع المضامين والملاقيح على ما نبينه
وحقيقته عندنا ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي ويحتمل ان يثبت القبح
في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا
لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره
عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض فهذا معنى قوله في ما لا احتمله النهي
حقيقته على اختلاف الاصول فبيان هذا الاجراء هو الاختلاف بين اهل الاصول ثم اختلافهم بطريقه في هذه المسائل
وحاصل المذهب ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهو اختيار الطاهرين
من هذه المذاهب المتكلمين وعند ابي الحسن الا لا يدل عليه ذكر والله هو المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي والى على اختلاف الاصول

القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ثم القائلون
بانه يدل على البطلان مطلقا اي في العبادات والمعاملات جميعًا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال
بعضهم يدل عليه شرعًا لا لغة والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب مشايخنا الى انه يدل
على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليهما ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد ذو تمييز
لهذه الاقوال فقول الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن
موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع
بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون
العقد سببًا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعًا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في العبادات عدم سقوط القضاء
بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة
واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل
وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه
وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم كصلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشروطه
وبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل هي راجعة الى ذاته من وجود اركانه وشرائط الموضوع له شرعا
والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة
والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام محل التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية
المتصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل واعلم ان الصحيح عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة
الباطل فاذا حكمنا على عقد بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد
فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح
لاسقاط القضاء في العبادات كاداء صوم يوم النحر واداء صلاة في الوقت المكروه على المضي وليترتب الاحكام عليه في المعاملات ولا يدل عليها
بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف تمسكوا في الفساد
بالنواهي فاحتج عمر رضي الله عنه على بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات واستدل الصحابة رضي الله عنهم
على فساد عقود الربوا بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربوا وبقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق
الحديث وهم ارباب اللسان فدل ذلك على ان ذلك ثابت لغة ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي نقيضه فيقتضي نقيض ما يقتضيه الامر وهو
البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات ومن قال بالفساد شرعا لا لغة قال لا دليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح
الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت
عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن النذر وكان ذلك سببا للاجر لم يناقض كلامه ولو كان الفساد ثابتا لغة لكان متناقضا ونحن نعرف مما ذكرنا انه لا
يدل على العموم والامر يكره لكن الحكمة والاجماع ان الصحابة تمسكوا بالفساد بل للتحريم والمنع ونحن نعوذ منه
يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وسائر ما ذكروه لكان الامر والنهي يقتضيان الصحة حقيقة كالامر يقتضي الحسن
حقيقة يقع حقيقة النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهي عنه شرعا كالامر يقتضي ان يكون مقتضيا للحسن
المامور به شرعا لما ذكرنا من ضرورة حكمة الآمر والناهي لا يرى انه لو قيل في الشارع لا يمنع القبح تكذيب
العاقل كما لو قيل امره لا يمنع الحسن وهي تكذيب البلاغ من ارباب الحقيقة ولو نصبت حقيقة على التمسك من
القبح على معنى ان النهي في اصل الفسخ وهو ان يكون في ذات المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن والحسن وهو

ان يكون في ذات المامور به يكون تحقيقا الاسباب الكلام بانه لا ان نقل في العمل حقيقة الحسن واجب ثم العمل
حقيقة بل لامر واجب حتى ان مطلقه يقتضي حسن المامور به لعينه لا لغيره والضمير في كان راجع الى المفهوم يدل عليه
لفظ الامر وهو المامور به الا بدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهي في صفة القبح اي فكالامر النهي في صفة القبح
في العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهي عنه لا لغيره الا بدليل ثم شرع في بيان ما ذكر فقال وهذا اي
ما ذكرنا من ان مطلق النهي في عين المنهي عنه لان المطلق مما يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلي
اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكامل في صفة القبح ان يكون المنهي
عنه لا في غيره كما في جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به ومن قال بانه يكون مشروعا
في الاصل فقبحا في الوصف يجعله مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه
على مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة اي عكس مقتضى حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم
النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضف اليه حتى يثبت مقتضاه فيما لم يضف
اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه
وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وهم قالوا نصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه
اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهي اليه وهو في الحقيقة مرادف للاول قوله واذا ثبت هذا الاصل
وهو ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما اضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية
المنهية من ان يكون مشروعة طريقان احدهما ان تنعدم مشروعيتها باقتضاء النهي بمقتضاه وهو القبح
او باقتضاء النهي عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يستجمع بالمشروعية كان انتفاؤها باقتضاء
النهي ايضا كثبوت القبح والثاني ان تنعدم بحكم النهي في النفوذ منهما ظاهر اذ المقتضي متقدم على النفي
لصحته والحكم متأخر عنه وبيان ذلك اي بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح في المنهي عنه بالنهي لزم ان لا يبقى
مشروعا لان من ضرورة كون الشيء مشروعا ان يكون مرضيا بالنص في المعقول اما النص فقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوجيه الامر بطريق المبالغة وشرع
الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما اوصى به الانبياء عليهم السلام والتمسك
بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرائع فاما اذا كان المراد منه التوحيد والايمان وما لا يجري
فيه النسخ من الشرائع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه اذ هو
ان المفسر بمعنى اي فكان تفسير الما وصى به فلا يستقيم لانها تدل حينئذ على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة
الا ان يتشاهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه اما المعقول فهو ان شرع الشيء استعمال من الشارع لعباده
بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى ومرضات الله سبحانه وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا
له لحصول العبد رضاه بسلوكه قال تعالى رضي الله عنهم يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ورضوان من الله اكبر
والقبيح لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العليم فيتنافى بين القبح وبين المشروعية تنافيا ومن ثبت القبح
لما ذكرنا فتنتفي المشروعية ضرورة قوله فصار النهي عن هذه التصرفات نسخا اي بيانا لانتهاء
مدة المشروعية فيها بمقتضاه وهو التحريم الثاني يعني انما صار النهي نسخا بما اقتضاه النهي وهو القبح
والكراهة وهذا لان النهي مع المشروعية لا يجتمعان لان القبح والكراهة سابقة على النهي ... النهي فصار

كان الناهي قال حرمت عليكم هذا الفعل فلا تفعلوا مصيرا على هذا التقدير التحريم بقاء على النهي
ضرورة كذا في فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله قوله فيه والثاني اي الطريق الثاني وهو انتفاء
المشروعية بحكم النهي هو ان حكم النهي وجوب الانتهاء وحينئذ يكون الفعل على ظاهره موجبه وهو ترك الانتهاء بالاقدام
على الفعل معصية ومن كونه اي كون الفعل معصية ومن كونه مشروعا كما اذا كان المنهي عنه من المعاملات كعقد
الربوا وطاعة كما اذا كان من العبادات تضاد وتنافي التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى
كونه مشروعا ومعصية من باب اللف والنشر المشوش اما التضاد بين الطاعة والمعصية فظاهر [illegible]
منها [illegible] واما التنافي بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة
ومن ان لا معصية والمعصية تنافي ثم شرع في تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على
هذا الاصل فقال قوله لهذا اي ولما ذكرنا ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة
وهي حرمة المراة على آباء الرجل وان علوا او على اولاده وان سفلوا او حرمة امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن
على الرجل بالزنا لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه نعمة وكرامة لبني آدم اختصوا به من سائر
الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات وكذا حرمة النكاح ثبتت
كرامة صيانة للمحارم [illegible] الا ان النكاح الذي [illegible] تعلقت بانتسابه [illegible] الكرامة
[illegible] والبنت [illegible] والجدة ام المراة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة
واشار الله تعالى الى معنى النعمة بقوله تلحق بها [illegible] الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة
والنظر الى مواضع الزينة [illegible] الا ترى ان الله تعالى [illegible] بها علينا فقال وهو الذي خلق من
الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا اي ذا نسب [illegible] والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة بتحريم
النكاح واذا ثبت انها نعمة لا تثبت بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة
كاللواطة ووطء الصغيرة [illegible] المناسبة بين السبب والحكم [illegible] العالم واعني الجاهل [illegible] الاهانة
لا تناسب العالم كما ان [illegible] يلائم الجاهل ولا مناسبة ههنا والدليل على انه حرام محض انه تعلق به الجلد
والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا تعلق به شيء من احكام الوطء المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت
النسب وهذا معنى قول الشافعي رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فلم يجز ان [illegible]
على الآخر [illegible] على ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والحج [illegible] والاعتكاف [illegible] احكام
مشروعة الا انا علقنا الحكم [illegible] وكرامة [illegible] الاغتسال شرع للتطهير [illegible] وهي في الزنا
موجودة بل اشد فكان ادعى الى الاغتسال وكذلك فساد الصوم [illegible] والاعتكاف [illegible]
[illegible] وانما هو من باب التغليظ والنسب [illegible]
[illegible] كوطء المنكوحة والمملوكة [illegible] الوطء بشبهة كالوطء بالنكاح الفاسد [illegible] بالاتفاق [illegible] الوطء
[illegible] وطء الجارية المشتركة ووطء [illegible] حرمة المصاهرة [illegible]
فيها ليس بحرام محض [illegible] بعض احكام الوطء المشروع مثل سقوط الحد
ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب [illegible] ما ذكرنا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن تبع امراة
حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لا يحرم الحلال وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل

حرمة المصاهرة

سئل عمن غشي ام امراته هل تحرم عليه امراته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضي الله عنها
ايضا قوله وكذلك الغصب اذا غصب [illegible] ثبت الملك للغاصب في المغصوب
مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا [illegible]
ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا كان المغصوب [illegible] الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا
للملك الذي هو نعمة وكرامة يتصل به الى مقاصد الدنيا والآخرة [illegible] مشروع لا محظور [illegible]
للعقوبة لا للنعمة والكرامة [illegible] الا ترى انه [illegible] ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك
لانه متعد كذلك ههنا [illegible] الضمان لان الجناية تصلح ان تكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني [illegible]
[illegible] الجناية [illegible] واعلم ان مشايخنا من [illegible] بمسئلة الزنا
والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهي عنها [illegible] المشروعية [illegible] الزنا والغصب
ونحن انما جعلنا [illegible] سبب الحرمة والملك لا الفعل الذي [illegible] المشروعية [illegible]
لا فعال الشرع [illegible] ان النهي يمنع [illegible] مطلقا سواء كان
المنهي عنه مشروعا او حسيا قوله ولا يلزم اي على ما ذكرنا ان النهي عن المشروع يوجب [illegible]
[illegible] ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف يفسد حجه [illegible] مع صفة الفساد [illegible]
عن هذا الاحرام وكذا اذا [illegible] مع انه منهي عنه [illegible] ان النهي [illegible]
[illegible] والنهي [illegible] لانه لا يمكن الخروج عنه لا
[illegible] وجب عليه القضاء [illegible]
[illegible] المفسد [illegible] ان الجماع [illegible]
الاحرام [illegible] الاحرام [illegible] لكنه [illegible]
[illegible] النهي عن الاحرام [illegible] فكان من قبيل
النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والنهي عن البيع وقت النداء فلم يوجب [illegible] الا ان هذا
الاحرام يوجب القضاء والشروع في الفاسد لا يوجب القضاء [illegible] الشروع في [illegible]
[illegible] الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء [illegible]
النهي [illegible] وهو الجماع [illegible] الكلام للصلوة [illegible]
المحظور [illegible] الاعتكاف [illegible] محظورة [illegible]
من محظورات [illegible] لزم ان [illegible] الجماع بكونه محظورا
الاحرام [illegible] الاحرام [illegible] بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات
احرامه فلم يمنع من [illegible] بعد [illegible] الاحرام [illegible]
الاحرام [illegible] ان لا [illegible] الاحرام لازم شرعا [illegible]
[illegible] الصلوة [illegible] المفسدة [illegible] الخروج من الاحرام [illegible] ضرورة [illegible]
بالادا [illegible] الضرورة [illegible] القواعد [illegible] الكلام [illegible] النهي [illegible]
[illegible] لا امتناع [illegible] التواطؤ [illegible]

على الفساد والزامه اعادة يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا
من الزام وابقاء الحرمة عقوبة اعادة الحج ليفعلها ولا يسقطها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من
الله تعالى له لارتكابه النهي وفعله الحج على وجه المعصية فلم تنزل هذه المسألة على الاصل الذي بيناه ذا الاسناد اليه
رحمه الله فضله قوله ولم يسقط بجناية الجاني **قوله** ولا يلزم اي على هذا الاصل الطلاق في الحيض فانه منهي عنه شرعا
وكون الطلاق في طهر جامعها فيه وبعد بقي مشروعا بعد النهي حتى كان واقعا موجبا للحكم مشروعا وهو الفرقة لان هذا
الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره متصل به وصفا وذلك المعنى في الطلاق في الحيض هو الاضرار بالمراة من حيث تطويل العدة
عليها فان الحيضة التي اوقع فيها الطلاق ليست محسوبة من العدة بالاتفاق فان عندي يعتد بالاطهار لا بكم
وعندكم لا تحتسب هذه الحيضة من حيث العدة لانتقاصها ولهذا الا يكره الطلاق في الحيض اذا لم يؤد الى التطويل
طلقها في حالة الحيض قبل الدخول بها والى ذلك الاشارة في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وفي الطلاق
في طهر الجماع هو تلبيس امر العدة عليها لانها لا تدري ان الوطء معلق فتعتد بالحبل او غير معلق فتعتد بالاقراء
والحامل قد تكرهه على الحيض لا يمكن من التزوج وكذا الملتبس امر النفقة لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى وان
كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق باينا لا تجب لها النفقة عندنا فتشك في
طلب النفقة **قوله** ولهذا اصلنا اي فلما قلنا ان النهي عن المشروعية لم يكن سفر المعصية اي السفر الذي هو معصية
كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة للنهي اي لكونه منهيا عنه شرعا ولما كان منهيا عنه كان معصية
والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السبب الموجب فيتدعي سببا مشروعا فلا يجوز ان يعلق بالمعصية **قوله** ولا
يملك الكافر عطف على قوله لم يكن لانه يعني المستبد اذ هو سبب شرع اي لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر
المسلم بالاستيلاء اي بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب بانهم اذا استولوا على اموالنا وادخلوها كانوا مقهورين
فلا يثبت لهم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهي ايضا اي لكونه منهيا عنه شرعا اي النهي وذلك لانه
استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرائع جميعا وعلى
اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهي واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة كاستيلاء المسلم على
اموالنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال **قوله** بالغصب اي الغاصب يملك الرهنا اي تطهر وتسلم الا ان الغصب ايضا
نلزم اي على هذا الاصل الظهار فانه منهي عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة ولم تنعقد بالنهي
اي لا كلام في النهي الوارد عن التصرف والموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا
بل هو حرام لانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء للملك الجريمة وثبوت وصف الحظر والسبب الجزاء
لا تخرج السبب عن ان يكون صالحا لايجاب الجزاء لتحققه كجناية القتل ... فانه محظور محض ومع ذلك اوجب
القصاص وثبوت صفة الحظر فلم تخرج من ان يكون صالحا لجناية فكذا الظهار ولما احتج محمد رحمه الله
في كتاب الطلاق ... على ما اذا اطلق لغير السنة لا يقع الطلاق لقوله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر
انما يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطير وسائر ... الله
تعالى انتهى عبادة بالامر والنهي بناء على اختيارهم في الطاعة بالاتيان بما امر والانتهاء عما نهي باختياره ... لكن
الجنة يفعلها ومن عصاه بترك الاتيان او الانتهاء ليبقى الناس بعد له ولا تملك بالنهي انما يتعلق بكان المنهي
منهيا دالوجود حيث لو اقدم عليه يوجد بيع العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب ويكف عنه فيثاب

بامتناعه عما اعتقى الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا هو حقيقة النهي واما
النسخ فبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الهوات لم يبق مشروعا اصلا
وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه بنفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع
في المنسوخ نظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع
لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما اوجب تصور المنهي عنه يقتضي قبحا في المنهي
فان امكن الجمع بينهما وجب العمل بهما وهو التصحيح مع الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لانه لا يمتنع وجوده حسا مع القبح وان كان
الفعل الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح بينهما اي ان يرجح جانب القبح كما هو
القبح او جانب التصور فعلنا ترجيح جانب التصور اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة
وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعلق لا يقال للشيء بعينه فانتهي كما يقال اجريه فائتمر ولا ينتهي ولا يستطيع
واما عرفا فلما ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر واما شرعا فلما ذكرنا ان حقيقة الابتلاء
ليس كذلك بل هو من مقتضاه الشرعي فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجود للنهي بدونه شرعا وعرفا ولغة
اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة والثاني ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح
بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين وفي ترجيح اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور
فكان بالاول اولى والثالث ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي
وفيه ابطال القبح الذي ثبت مقتضى النهي وابطال المقتضي ضرورة فكان اعتبار القبح
وابطال عين المنهي عنه على ان لا عاموضوع عن المعنى ذكرنا باطل لا اعتبار جانب التصور لذلك وهو تحقيق
النهي مع وعاء مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم اعلم انك قد علمت ان المراد من امر الشرع ونهيه وجود الاتيان و
الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه اذ تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله لا يراد به
عدم الفعل نطلب به عدمه لو يراد به عدم الفعل وضعه من غير نظر الى انه هل يراد من الشارع وصل معناه
يراد بعدم الفعل في من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في الكل فالمراد من النهي
لانها لا اصول ومن بين مراعاة الاعيان لا تعود ولا اولوية **قوله** ومما يخطر في نقض اي كون لا امتناع عن
الشيء مبنيا على عدمه مع كون عدم الشيء مبنيا على الامتناع عنه متناقضا اي محالا وانهم قد نطقون
التضاد والتنافي في السابق لا يريدون به حقايقها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة في الكلام
لا على ما ذكرنا وهو ان النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه يقتضي التصور فاما القبح
لي قبح المنهي عنه فوصف قايم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قايم بحقيقة النهي لانه مبني من القبيح وذلك حين يعصي
حالة العاطف قايم به اي بالنهي تحقيقا لحكمه اي لا طلب يحتوي حكم النهي وهو طلب الاعدام فكان اي القبح في المنهي
عنه تابعا للنهي من حيث انه ثبت به ولا يجوز تحقيقه اي اثبات القبح الذي ثبت تقتضيا على وجه يبطل به اي بالقبح
ما اوجب النهي واقتضاه وهو النهي مصير المنتهي حينئذ دليلا على الفساد اي في المنتهي بعد ان كان
دليلا على حقيقته بل يجب العمل اي العمل بالنهي على وجه ولا يجوز تحقيقه اي يجب العمل بالاصل وهو النهي عموم عنه وهو
ورود النهي وذلك بالابقاء المشروعية لتبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمنتهي وهو القبح بقدر الامكان
الحاجة وذلك ... وصف ... فيكون لتحريم الفعل لذلك الغير ولكن يثبت على وجه يكون ... ايضا

فنفي الوصف دائر متصل به ما امكن كما ثبت ... لها مورده عادة بكون الزمن وهو لا ينافي لعينه فان ذلك يحتمل الوصف
عليه والوجود من ما في النهي لو ابت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهي للانتهاء الا للاعدام فلم يشت لعينه بقي
مشروعا واثبتناه وصفا له كما امكن فيكون حرمة الفعل لا زمة لا بد المعنى راجع الى المنهي عنه لا الى الوصف فهذا حاصل الاوّل
في الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده باختيار فعل العبد وبالطلاق الشرع فبالنهي انتفى الاطلاق فلم
مشروعا فانما تصوّر الفعل من العبد فعلى حاله فصح النهي بناء عليه فيثبت ان العبد ماذون بالصوم مامور به وليس
لزم النهي والامساك ما اعتباره وصيرورته عبادة فموقوف الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن
ان اعتباره وصيرورته صوما لو لا اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى ذوات الاطلاق الشرعي وكان
صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصوّر الفعل من العبد صح النهي وتحقق وبهذا لو ارتكبه كان عاصيا متحققا
للعقاب لارتكابه المنهي عنه وانما فعله وسعه وطاقته من فعل الصوم ادى بشق وسعه جميع الصور الا الذي
التقدير الذي وجد منه ما في هذا المعنى والفساد معنيان فنقلها ان هذا الشرع وليس في العبد ذلك ولهما
الانتفاع الفعل باحسان فان وقع عادة على انه للمشروع والطلاق محجم ولا فلا فاما في هذا الطلبا صوم الليل
وصوم الحائض مع كون الامساك حسنا وصورة لا ذنهم يوافق من الشرع ليست له الحقيقة الشرعية فلست وحاصله
يؤول الى ان النهي رجع الى الفعل المعهود من الصوم حسا لا شرعا والجواب عنه اما الا انا اذ فعل العبد بدون اعتبار
الشرع اياه ليس بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع اياه لا يسمى
صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجد في النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك
كان صرف النهي الشرعي الى الحقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فوجب حمله على حقيقته الا بدليل يوجب ان الصوم انما
هو بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه مواطأة لحكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد
المعنى لم يبق الصورة معتبرة فلا يسمى صوما وبيعا شرعيا الا انه اكتسب صورة الا اسما او جاب الغزالي بضابط المستنقي
عما ذكرنا ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوي الا ما صرفه عرف الاستعمال في الشرع وقد الفينا عرف الشرع في
الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما في المناهي فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل
قوله صلى الله عليه وسلم دع الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم واما قوله هي المناهي عما له
يعقد ابدا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر
فقد ارتكب المنهي عنه وان لم يعتقد صومه وحاصل هذا الكلام انا نجعل الكلام على النهي مصروفا الى الصوم اللغوي وهو
الامساك لا الشرعي الا ترى انه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك
اللغوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي والمنهي عنه لو كان الصوم اللغوي فلا نهي اذا عن الصوم الشرعي
فبقي ما ثبت وان تعميم الفعل عند النهي كان متصورا فلا ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك
والجواب ان النهي لاعدام المنهي من قبل المنهي في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل كالامر لا يكون الا
في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر ولا يكون كذلك الا ببقائه مشروعا
ولا يعارضه منع النهي ان يكون المنهي عنه شيئا في ذاته ومتصورا في نفسه كما علمت ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء
التصور من العبد يجعله مجازا لكن لا انتفاء القبح عن ذات المنهي عنه والنصراف الى وصفه يجعل النهي في حق الانتفاء
لا يثبت موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه واما يثبت في غيره لا انا الا في اللفظ المنهي بما ساق القبح ورد

الصوم اسم لفعل معلوم

بالحكمة لا يتصور منهي عنه نصرفا الى ابل نوع حسنته لان المنهي عنه بعد بيع ولهذا الانتهاء مع كونه مشروعا لانه اي الامر ادا ورد
لحسن في عين المامور به لا يتصور مجازا في المامور به كالامر بالجهاد والقتال لم يصر مجازا بل بقي على حقيقته وهو الامر
بكل احد ولا يتم الصالح التحريم لا يسع اصيف الى النهي بل يثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا كما
للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تنافي في قول الشارع حرمت البيع وجعلته
سببا لحصول الملك في العوض لان سقوط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تعلق الثمرات والاحكام على ان الامر
لا يتصور مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يتصور مجازا في الاستاد مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا اي في ذاته لا
يتصور شيئا وهو عين النهي فكان الاول اولى قوله فان قيل هذا يصح ان يجمع بين العمل بحقيقة النهي ومن الفساد
والقبح في المنهي عنه انما يصح في الافعال الحسية لانها لا تنعدم ولا تنوهم فيصف بالقبح والفساد فاما في الافعال الشرعية فتنعدم
بالقبح لما تنافي البناء والفساد من المشروعية القبح فلا بد من ابطاله الدليل على ان المشروعية تنافي بطل هذا الوجه
وهو الفساد قوله والصلوة الحرام كالصلوة في الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة والطواف
المحظور وصوم الشك لا استدلال به او وضع لان المحظورة وصف الصوم وما اشبه ذلك اي المذكور كالبيع والاجارة والنداء
والحلف على فعل محظور مثل ان يقول والله لا اتوضأ او لا تركن الصلوة فوجب ابانة اي اماتة كونه مشروعا على هذا الوجه
مع الفساد وعامة المنازل المشروعات فهو ان تثبت الاصل وهو المقتضي مقروا والتبع وهو المقتضي مثله وذلك
بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل وفي محافظة لحدودها وفي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلا منهما
المشروعات واهل امر عن صوره قوله وعلى هذا الاصل وهو النهي في المشروعات يتبع بيانا مسائل عينها قوله
منهي بوصفه وهو الثمن اعلم ان البيع مبناه على التمليك لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل المبيع دون
الثمن ولهذا اشترط القدرة على المبيع دون الاشتراط القدرة على الثمن وبفسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود
شرعية الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الاستمتاع بالاعيان فان احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده
ذلك لا تندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى الحصول المقصود ولما كان الاستمتاع يتحقق
بالاعيان لا بالاثمان ان شرع ذلك ان الاثمان تنفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كاسماء الاعيان اصولا في البيع
وكانت الاثمان اتباعا لها فيها فاذا باع عبدا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لا باصله الذي
هو الخمر واجب الاجتناب فلا يكون تسليمه وتسلمه لا انها في ذاتها مال لان المال اسم لما يميل اليه الطبع ويمكن احرازه
لوقت الحاجة كما مر وهو الشيء الذي خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والظنة وهي محل المتابعة وتملكها
ليست متقومة لان المتقوم ما هو واجب الابقاء اما بعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلح ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح
من حيث انها ليست متقومة ولا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من
اهل مضاف الى محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل واما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو
الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا وذكر في المبسوط في هذه
المسألة ان محل العقد المالية لا التقوم والخمر عند المسلمين لا تنعدم المالية وانما تنعدم التقوم شرعا فان المالية
بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك في الخمر بقوله ومنافع للناس الا انها كانت الاستقوام قبل
التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد
تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص فلهذا ابقيت الا متقوما في حق اهل الذمة فانعقد العقد

الصلوة في الارض المغصوبة
والاوقات المكروهة
والمواطن السبعة

[illegible marginal notes]

بوجود تكنه فخله بصفة الفساد وذكر الامام خواهر زاده بعد ان المالية انما تثبت بتمول الناس كافة او بتمول البعض
والعموم شتمها وما باحه الاشاع لشرعا انما يكون مباح الاشاع بدون تمول الناس لا يكون الا كحبة حنطة
وسمسم وما يكون مالا وما من الناس ولا يكون مباح الاشاع لا يكون متقوما كالخمر واذا عدم الامران لم تثبت
واحدهما كالدم والميتة **قوله** وكذلك اذا باع خمرا بعبد اي بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع
بصفة الفساد وانما ذكر هذه المسئلة في الباب بدل على كونه من الثمن لانها تدخل في الاشاع والوسائل
لما كسب بالقلم لان بهذه الصفة وقد دخلت في هذه المسئلة العبد فيتعين ان يكون الخمر مبيعا فبطل البيع كما اذا
باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى في الباب انها دخلت في الخمر مع العبد مبيعا فما يكون البيع منها سوا لان هذا البيع مقايضة
اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فتعين الخمر
مبيعا وفي قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين في هذه المسئلة لان كل واحد منهما انما يصلح
ثمنا لصاحبه اذا كان لا يتعين بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا لان المبيع لا يجب في الذمة الا في عقد خاص
فاذا كان العبد غير متعين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا لان الحيوان لا يثبت في الذمة في البيع واذا كان الخمر غير
متعين لم تصلح مبيعا فعلم ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كان الخمر غير متعين
يكون منعقد العقد في العبد فاسدا او ان ادخل الباء في العبد لان العبد متعين لكونه متعينا كما اذا باع ثوبا بكذا غير متعين
بعبد او دراهم بثوب فيصح ويتعين العبد والثوب للمبيعية مع حكم المسلمين فيهلك فيلزم بعقد البيع في الصور كلها لنحو بيع الخمر
لعدم محله حيث لا يثبت الملك فيها او اتصل بها القبض ويعتبر في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد تسمية
بيس المالكية في الصورتين اذا اتصل به القبض يملكه المالك **قوله** كذلك المسلمين اي ع المسلمين وبادا باع
العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع لانه اي المذكور ليس بمال في الملك ولا في المآل كالدم او الخمر وكذا لا يعتق كالا
دين سماوي وهو بيع العقد بالاسم وهو باطل لعدم ركنه وكذا الجلد الميتة ليس بمال في الحال ولا في المآل وهذا الوتوكر كونكم
نعتبره وانما يحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ وهذا الفرق العلماء على بطلان هذا البيع ولو وقع قاصر بجوازه لا ينعقد فلا ينعقد
ما هو كون الفعل لم يعقد العقد كما ذكر سمس الايمة السرخسي رحمه الله **قوله** ولا متقوم من بيان انها ان لو استهلكه لا
نقيم من الى ابدا من الميتة ويجعل الثاني ان ينقطع كالحر بخلاف السعر والميتة ليست بمال ولا متقومه وكذا اجزاؤها وكونه ان
يكون مال ولا متقوم احترازه عن المنافع فانها ليست بمال حقيقة ولكنها تتقوم في العقود قالوا المراد بالميتة هي التي
حتف انفها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق او الجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل كذا اذا سقط سوى دون الميتة وجه
وذكر في الذخيرة قال ابو الليث كان ابو الصغير يقول في المجوسي وكل شيء يعلوه وهو عندهم ذكوة كالخنيق والموقوذة والمتردية
بلغهم عن ابي يوسف رحمه الله لو استهلكها يضمن القيمة لانها كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها
سوا لان الذكوة فعل مشروع والفاعل ليس من اهلها فصار هذا الذبح وحتف الانف سواء لانهما لا يعتبر سوا الا في حق الانهم
يتمولونه كالخمور ويجري بينهم التبايع في الاحكام على ما يدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال في احد وهكذا
ذكر في التجنيس من غير خلاف محمد رحمه الله **قوله** وكذلك بيع الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو فضل المساواة
مال في احد البدلين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل لان الفضل يبقى المساواة
التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين
فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد ولنفس الفضل في قوله بيع الربوا مشروع

بيع المقايضة
بيع عرض بعرض

الدراهم
موضوع
للثمنية

في الربوا

ما هيا المراد منه العقد اي بيع هو ربوا او فيه الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد
في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد اي الشرط الفاسد على ما وصفنا في بيع الدرهم بالدرهمين
حيث انه وصل اصل بعقد المعاوضة فاخذ حكم النهي في الملك وهو قوله تعالى وحرم الربوا او قوله صلى الله عليه وسلم
سعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سوا بسوا الحديث وما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط وغير ذلك
من الاحاديث ورد النهي في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض في الشروط الفاسدة فلا ينعدم به اصل المشروع
لان الابجاب والقبول من اهله في محله ولا يختل شيء من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد كما اذا كان زايدا على
العقد وكذا باعتبار لكن ثبت به صفة الفساد للحرمة وهو الثمن كما ذكرنا سوى الى ان يصير الحر مملوكا بلا كرة وكذا
الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بها فلا كانت للحرمة لا تنافي ملك الثمن لا تنافي سببه فكان بيع ان لا يفسد العقد
لما ذكرنا ان النهي راجع الى غيره لا ان النهي انا لم يتصل باصل العقد اتصل بوصفه الى الفضل او الشرط اذا دخل
فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار
حال وشا لمكان الاجل ولما وقعت النهي في صفة لا اصل رفع وصف البيع لا اصلا وصف المشروع ابي بيع حلال
جائز او ربما الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك او يتصل ما بقي لما صار موجبا للملك فلما ذا توقف
الملك على القبض قلنا لان البيع لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا ان يتقوى بالقبض كالهبة في التبرعات
وانعدام الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وهذا المسائل اي ومثل النهي يعتبر فقا المشروعية ووصفا
قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم الوصف من شهادة وهو الاداء حتى لو شهد لا تقبل وكذا الحر
من اهل اللعان ايضا اي اللعان اذا حد في قذف اذ شيء من اصل اي اصل الشهادة اي عدم القبول انما يتحقق اذا
كانت الشهادة موجودة شرعا ولهذا اهلها انعقد النكاح بها كما ينعقد بشهادة من هو من اهل الانعقاد لا يتوقف على
وصف لا اداء واهليته **قوله** ومنها صوم يوم العيد الصوم في يوم الفطر والنحر وايام التشريق مشروع عند
علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمهما الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهما الله
ثم اذا صح نذره في ظاهر الرواية يفتي بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل له العبادة على الكمال ويتخلص
عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس للعبد شرع ذلك
ما ليس بمشروع كالصوم لليل وهذا لان الشرع عين هذا الوقت للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب فتعين فيها الاكل
والشرب ولن يحصل التعيين الا بوجود ضده من الفعل فيها او ذم بوجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام ولا
يحصل به التعيين اما الخاص فيها هو وجوب الاكل والشرب فكان ذلك خلاف صاحب الشرع فيها فالوجوب الاكل والشرب
وشرع الوجوب يحرم الضد ودل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كالليل وايام الحيض وهذا الوقت نوع
الطهر من الحيض المقيم الصحيح يوم الجمعة الى الوقت بعين الجمعة حقا منا فلم يبق الظهر مشروعا لانهما لم يشرعا مجتمعين بالاجماع
والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوما لا يرى انه لا يصح اداء من الواجبات
ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلاة في الارض المغصوبة ولا يصح لقولهم انما يصح عن الواجبات التي في الذمة كامل
وهذا صوم ناقص فلا يتادى به الكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة
التعديل في قضاء الفايتة تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب وعن مالك
عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقائه مشروعا واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله صلى الله عليه وسلم لا نذر

[illegible marginal notes]

ساير الصوم

في معصية الله ولما كان مراد النهي عن المشروع بتمام مشروعيته الى آخره وما ذكر ههنا ايضا اهل الصوم في هذه الايام
حسن مشروع باصله وهو له لقصر [illegible] تقدم وتعرف ان الشرائع كلها مبنية على الحكمة علمها من عرف تفاصيلها
في غير هذا الكتاب الحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشره اذ المشروع اذا لم يعلم التقوى منه فان [illegible] في هذه الايام
كان اشد اذا الغرها من الامانات واكثر اتفاقا لما يخاف حلول امر النفس بمباشرة من العادة وراء في العيد
لعلكم [illegible] معروفات وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما يعتريه الفقراء من حرارة الجوع فيكون حاملا له على
المواساة لهم وفيه ايضا اطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وردع جماح النفس الامارة بالسوء وانقيادها
لطاعة مولاها الى غير ذلك من معاني لا تحصى كثرة ثم لابد لهذه العبادة من تعيين وقت لان الصوم الوصال متعذر والوقت
متعين النهار والليالي اعدت للسكون والراحة وضعا والنهار اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك
الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما ع [illegible] التحليل فتعين النهار للصوم ليكون على خلاف العادة ويتحقق الحكم
القدر كما ذكرناها ثم في هذه المعاني تساوت هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه وكان الشرع العالم بجعل
الايام حتى لا يهمل العبادة واردا بجعل هذه الايام مجالا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حتى تحققها في تلك عند ادعو قوله
حسن مشروع باصله والذي يدل على بقاء المشروعية ان السلام يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في [illegible]
وهو من مسائل اي اصل الصوم لامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة ويجوز ان يكون قوله طاعة للتنا ولا العرض [illegible]
الطاعة اسم لفعل على مراد الامر اذا قصد الفاعل حقا للامر فان الفعل وان وجد لا يسمى باسم الطاعة فلم يوجد ههنا
امر كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله **وقوله** قربة لسا ول الفعل ما اسم لكل ما يتقرب الى الله تعالى قصدا والتقرب
الصوم لامساك لله تعالى طاعة ان وجد لا غير كصوم رمضان وقربة انه لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها ومعنا انه لم يعتق
من امساك على سبيل الطاعة فقد تحقق على سبيل القربة فكان مشروعا وكونه يكون ترادفا ومنه لا يظهر لما عرف ان الامر
العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لا محالة لكن ذلك الغير قائم به فيما
يمكن فيه فصار كالوصف لا يتصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار وصفا له وصفة ثم ذلك الغير هو ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به **والدليل** على المغايرة تصور
الصوم بدون الاعراض كما لو توقع المغايرة من الشمس يصور وجود احدهما بدون صاحبه والاشارة الى قوله بل هو طاعة
اي الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية وقوله فلم تنقلب الطاعة معصية معناه ان الصوم الذي هو طاعة
لا يدرك هذا الوصف وبوروده النهي لم ينقلب معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض ثم استوضح
ذكره بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت لا بوجده لا بمعيار له ولا يتصور الصوم بدونه ولا فساد في الى نفس الوقت
كون ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي يتعلق بوصفه اي انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت
قوله مشروعا بناء اصل الصوم وبناء فساد الصوم يقوم الى الصوم لا انه يقوم بنفسه كالمتصل بالوقت انه يوم عيد
مثل القائم من الجواهر الجوهر معروف والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يعني لو قال ان
اصلها [illegible] وكذا ايضا الحيم [illegible] ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد
قوله وفساده اي بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
يكون فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه وان الله تعالى يوم العيد الحوم القراس
على وجه يعلم اي على طريق يدرك بالعقل بعد ما جعله الضيوف لله للناس اضيافا في الله تعالى يوم العيد
وتوسعة النعم والمتناول من حسن الشهوات باعتبار الامر حما تشتهيه النفس وترغب فيه بطيب بوصفه لكونه ضيافة الله

النهي يتعلق بالوصف

وانما وصفه بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي وغيره في [illegible] الصدقة فكان تركه اي ترك المتناول والطاعة باجابة اي بالنظر الى
اصل المتناول فانه كف النفس عن شهوتها وهو طاعة معصية بوصفه اي هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه
ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية ويجوز ان يكون الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اي ترك المتناول اصلا طاعة
ووصفه معصية لما ذكرنا وحاصل هذا الكلام ان النهي ورد في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة
لكنه متصل بالصوم وصفا فيفسد الصوم به وهذا هو طريقة العامة لامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين رحمهم الله
واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة بان النهي ورد عن عين الصوم بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا
فصرفه الى غير عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل واما قولهم ان النهي ورد في ترك الاجابة فغير ثابت لانه
مشهور ومن بعد التسليم لا نسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان الفعل اذا الضد من هو بعينه ترك للضد
ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان الحركة هو ترك السكون والسكون ترك الحركة بعينه ليس ورآه بين
الفعلين فعل آخر يكون تركا لاحدهما مضافا للسكون وكذا على العكس يوقف الغيبة عن اتيان فعل آخر لم يتعقد القائم
فعل ولا اختلاف ساكنه مباشرته ولا عرف بالمشاهدة ليخ هذا الضد ولهذا اشار قبل الغرم الى هذا المعنى كان
لمع حين لا يمكن اثبات الاشتغال عن الامساك ولا يستعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس تركا لما هو اخذ لدائما يكن
ان لو كان اخذا لما هو ترك له وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك للقعود والاتكاء
والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد للاكل
والشرب والجماع والاجابة للدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غير هو المنهي
عنه وكان النهي عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو
المغايرة غير سديد ولابد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة من السببين فطلب
من حيث الذات دون الجنسين فان تصور وجود احدهما مع عدم الآخر من حيث الذات فهما شيئان وان كان لا يمكن
لا انفكاك بين جنسيهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران وجود احدهما مع عدم صاحبه ان كان لا انفكاك
بين جنس الجواهر والاعراض من حيث الشمال لا يعرى الجواهر عن الاعراض ولا يكاد يقوم الاعراض بانفسها دون الجواهر
وعلى العكس من هذا العرض مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه والحد ولا يتصور عدمه
العرضية مع بقاء الوجود ولا عدم الوجود مع تقرير العرضية وكان العرض شيئا واحدا من غيران يكون احدهما مغايرا
متغايران وان كان لا يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله
تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد
الذات وان كان الوجود في الجملة مشتملا بالكل ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب
والجماع في هذا اليوم المعين وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فيما عين في هذا الباب فليس
ويحصل ان لا انفكاك في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين اي كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القابل بكون
العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون الباري الموجود القائم بالذات
شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق وذلك عين المتمتع المنهي ما لا شيخ على ذلك
ثم ما ذكره الذي اطلق فيه المشتغلين يشهد الله لا يمر في معتقدات منها ان التارك صوما للتمرد وتعلق به ثواب وعقاب
فان من ترك الصلوة فقد باشر فعلا لها تعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهي الا الانعدام الصلوة من قبل العبد لا

لوازم

صوم

تعالى من عدم فعل منهي باشره و دائم او تكبه ومنها ما تنا ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركا
للآخر الى آخر ما ثبتنا ومنها انه كان له اضداد وهو بنفسه ترك للاضداد كلها كما ان يكاد وصفه في الحكم باعتبار
بالاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى اليسار فتحرك الى ما كان هذا التحرك تركا للتحرك
الى اليمين الذي هو واجب فترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي عنه واجب فهذا
الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد وبالحرمة الى نسبة الى الضد الآخر ومنها انه كان متعددا حقيقة لحقق
في الحكم بالمتعدد لتعارض او تعدد لكن من مصادفة الى المتعدد او تعلق المتعلقة به فان الرامي الى انسان عامدا
لو اصاب السهم المقصود اليه وتعداه واصاب آخر لم يقصد اخذ في الاول بأحكام العمد وفي الثاني بأحكام
الخطا والفعل في نفسه احد وجعل متعددا لتعدد ما تعلق به لاختلاف الاحكام المتعلقة به ومنها ان العارض مع ملزومه
اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا كالسواد القلب وتعذر العضو وبعد
الوقوف على هذه المقدمات نخوض في الضاح ما رمنا ايضاحه فنقول الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع
ولاجابة الله تعالى عباده بالقراس التي هي من اكل اموال الله تعالى فانها اموال طلب الله تعالى فعلت بما ليكون قائما بالتعرف الى الله
سبحانه باداء ما امر انعام فقد شرع الله تعالى مخلى احياء الله عليه وسلم واهتم بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة
الى قبول اكرامه وكان الصوم تركا لاجابة الدعوة بالاكل والشرب والجماع وهو في نفسه واحد غير انه بالاضافة الى الاكل
والشرب والجماع كان عبادة ما دونها فيما تعلق به من الحكم والمصالح التي بيناها وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا
عنه باعتبار انه في حقيقتها ترك الواجب فيكون منهيا عنه وهو في ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بالاشكال اجابة الدعوة
غير الاكل والشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل والشرب والجماع في انفسها فالاشكال وكان الصوم
الذي هو متحد في نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وباعتبار
الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادة في نفسه فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وبالحكم راجعا الى غيره فانه يحتمل
على حسب ما ذكرت من المباني المعدات ثم اجابة الدعوة ليست بضد لنفس الصوم الصوم في غير هذه الايام ليس بترك الاجابة
الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونه اضدادا له اصالة فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه
الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له
وترك الاكل والشرب والجماع جعل كانه موصوف متبوع فنفس الصوم مشروعا ونقيضه نوع خلل فاكمل اليه بالقول الى
بالقول بمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه وهو من هل الترجيح في الكامل انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا
باسمه ذكرا ولو صام غير الصوم لم يكن يحصل له في نفسه بل يبقى له التميز في الفعل من ترك الاكل والشرب والجماع
وبين ترك اجابة الدعوة هذا كما هو غلط وفيما بعد البيع الذي في البيع الفاسد ثمة الفاسد لامكان انفراد البيع عن البيع دون
معنى الفاسد ومنعوا من اكله الذي فيه التمييز بينهما ثم لو صام في هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه ما قضا والنذر
الى هذه الايام او وجب على نفسه قدرا ما يتعلق فيها وقد اتى به لكن الغدر يكره نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء فرح
بذلك باعتاقها وان كان له شاذ من الواجبات ولا افضل ان الصوم في وقت الحر يكون موقتا بالاكل اما
وجب عليه مع القلعيين عن ادائه كان المنهي عنه يكون بدون الصحة عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت الحر وان صلى
في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره ولا يعاد ان النهي لو كان لترك الاجابة لكان سعدان يأثم من لم يأكل الاول
النية لا ما سواه من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او الجمعة لانه ما ثم لانه ترك الاجابة من عذر اما من لم يأكل مع

الصلوة وارض مغصوبة

الغداء على الطعام وانعدام الغدر وعلم ايضا انه لا مأثم وهذا الصلوة في الارض المغصوبة والمنهي عنه هو
الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم بأدائي الاركان وشرائط معلومة والغصب ايضا معلوم لا انه
منها لو وجد ولا يلزم ان الحسن بانه لا يعرف ومقولة الصلوة وهو اطلقه القلعين لو قطع الصلوة فلم تقطع جنب يكون
وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك القلعين في الصلوة وهو ترك القلعين فكانت الصلوة منهيا عنها
حسا بها ترك القلعين ثم لم يؤثر في صحة قضاء ما وجب عليه كاملا وكذا الوراي حالا شتغل آخر ومكنه الرجع في الصلوة
او استغل بما الله احسن حال صلوته مع ما يتنا وكذا من استغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفاد الناس الى
عدو من المشركين عند اظلهم وهو داب على ان شغل المهم على هذا ايضا اقل الصلوة فهذه الحالة يستحب بترك
القلعين والدفع فانه مع القلعين الدفع بكنه لحلة عند قرب العدو منه ما قدر بين مخلصه وقرب القاصد للقتل
منه معسفع على ما او سعلق بشيء به او بعض اعضائه حسكه ولو كانت الصلوة تركا للقلعين والدفع لما تصور
حصولهما حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضد واجتماع الفعل مع تركه يستحيل كما يستحيل اجتماع السواد
والسامع حالة وايضا فلان الترك معنى وايضا الصلوة تمادى الصلوة وارتكاب النهي بفعل لا يمنع من صحة فعل آخر
هو عبادة وليس بمنهي عنه كالمصلي يرمي بصره الى حرام على انه النظر المحرم اجتنابا في الطائف بنظر الى بعض اعضاء
لاجنبيات وتعدد تحصينا وكذا ما نحن فيه وهذا الفرق بين باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة الصلوة هي
هذه الافعال لا غيرها وترك القلعين والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها باب الصلوة ليس من الاركان
اداء الاركان بل انما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لو هو ولا عرا من على العبادة ما ترك استعمالها الا لقسر
من الصلوة اهل الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان وكذا المشتغل بالصلوة وقت التعرض على
هذا الا ان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي اتيان افعال اخر وكذا ترك المشي وهو الفرار على
المكان والغدر دفع وكذا الاركان المعهودة لا ترى انه يتصور الغرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون
تاركا للذهاب فيتصور ترك استعمال الة القلعين والدفع وهي اليد بدون الصلوة فيحصل الترك وكان ترك
المشي معه مقارنا لاركان الصلوة والمنهي غير واحد فيها فاما مسلما هذه بالصوم هو بنفسه ترك هذه تركيبة
على ما قررنا والله اعلم بهذا كما كلام الشيخ ابي الحسن رحمه الله وظاهره معناه ان المنهي عنه عين الصوم بجهة الشروع
عينه ايضا ولكن بجهة اخرى وجوزان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء وزيد
الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف لا يجاوره فالشيخ المصنف رحمه الله من
الطريقة الاولى والحق بآخر كلامه اشار الى الطريقة الثانية بقوله وشانه على وجه يتعلق الى آخره ويتوقف على بيان
ما هو الحسن الله تعالى قوله ولهذا اي ولاجل الطاعة وهو الصوم لم يتعلق معصيته بالنهي صح النذر به اي بهذا
الصوم او ولكن بترك المتناول وهو الصوم طاعة باعتبار الغدر لانه نذر بالطاعة الى تعلق النهي عن السهو
لذاته فرجه وهو جواز عن نهي الصوم في هذه الايام معصية فلا يجب النذر به والمعصية متصلة به فعلا لا اسمه
ذكرا اي وصفه هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله
نذرت ان اصوم هذا يوم النحر او اصوم غدا وغد يوم النحر فلم يوجد النذر فانه ذكر الصوم ذكر المعصية
الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر الصوم واي ذكر المعصية وقصد الامر ملم يجب في
نذرا ان يضرب اباه او يشتم اباه لم يجب لا لعصيان بنفس النذر في الشتم الا انه لما كان ذكر الله وقصد الذكر معصية

نذر الصوم يوم النحر

ايضا فلم يصح ولما لم يعتقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكن انعقد من حيث انه ذكر طاعة وهي اي قربة
وقد بينا ان جهة القربة اصل صحة النذر به قال فعلى ما وصل رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه اذا اضاف النذر
الى يوم النحر بان قال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضافه الى الغد بان قال لله علي ان اصوم غدا او غد يوم
النحر صح نذره ولما وجه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو منهي عنه فلم يصح واذا قال غدا فلم
يصرح في نذره بالمنهي عنه فصح نذره وهو كالمراة اذا قالت لله علي ان اصوم يوم حيضي لم يصح نذرها ولو قالت لله
علي ان اصوم غدا او غد يوم حيضها صح نذرها ووجب عليها القضاء والمروي عنه على ظاهر الرواية ان الحيض صفة المراة
لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة من الحيض شرط لتكون اهلا لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة
لا تبقى اهلا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح لامن اهلها كالرجل يقول لله علي ان اصوم يوم اكلت فيه **قوله** ولهذا اي
ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع على ظاهر الرواية اذا شرع في صوم يوم النحر ثم افسد
لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا في الايضاح والكشف
وابي حنيفة رحمه الله وذكر في المبسوط اذا اصبح يوم النحر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة رحمه الله وعليه القضاء
في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بل اقوى منه والنهي لا يمنع صحة الشروع فمن القضاء
لمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة وعلى ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو ان الشروع في هذا الصوم متصل
بالمعصية لانه مرتكب للمنهي عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق
الشرع وصونا لاحترازا عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حق فلا يجب على القاطع شي لحصوله
مضافا الى صاحب الحق فصرى العبد عن عهدته اي عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه كمن اجبر غيره باتلاف ماله فاتلفه
لا يضمن لانه باجر بخلاف النذر فانه بنفسه ما صار مرتكبا للمنهي عنه وبخلاف الشروع في الصلوة في الوقت المكروه على ما نذكر
قوله ومنها اي ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس وعند دلوكها اي زوالها
او غروبها فانه يقال دلكت الشمس اي زالت او غابت اي الصلوة في هذه الاوقات الثلاثة المذكورة مشروعة باصلها اذ النهي
يقتضي المشروعية ولا قبح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة كما في سائر
الاوقات وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة بقيت مشروعة بعد النهي كما كانت قبلها والوقت
صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لطريقة العبادة كما جاءت به السنة وهي ما روى عمرو بن عنبسة عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لسائل سأله عن الصلوة صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حتى تطلع الشمس حتى
ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة
حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فان حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة
محضورة حتى تصلي العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها
الكفار وفي حديث الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني
الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند
قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات
مع نسبة الوقت الى الشيطان وراثيا بعمل الشمس لن تزداد شأن الاعمال المحرمة للصلوة في
هذه الاوقات الثلاثة في الشرع بحرمة الصلوة فيها كما يلقاهم وقربها الشيطان ناحيتا راسه

الصلوة عند طلوع الشمس وعند دلوكها

مقال دلكت الشمس اي زالت او غابت

اي النبي نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس

١١٠

تقابل الشمس حين طلوعها منتصب ليكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل
بما ثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة في الاوقات الثلاثة من حيث ان النهي في كل منها ورد لمعنى في وصف
الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا
تأثير للظرف في المظروف بل هي توجد بافعال معلومة ولا يكون فساده موجبا فسادها لانه محلها ودليل الصوم لانه
يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر **قوله** وهو سببها اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف
لما لم يؤثر في المظروف لانه مجاور وكان ينبغي ان لا يؤثر نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف
المكان فيه كالصلوة في الارض المغصوبة حيث يتأدى به الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فيصاد
يؤثر في السبب لا محالة لا انه لما كان مجاورا لم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة
فان المكان ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل هو مكروه وهي لا تمنع اداء الواجب
وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض ولا لم يستقم هذا الكلام
لان كل احد من النفل او الفرض في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان دائما للانسان نعمة يستوجب شكرا او كان
ينبغي ان يجب عليه الاستغال بالخدمة في كل جزء منه شكرا الا ان الله تعالى خص بعض الاوقات بعض الازمنة دون البعض
بذر او شرع فقدا مر بما هو الفرض سبب الى وقوع الوقت فصل لا يتأدى به اي بالمذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات
المكروهة الكامل وهو ما وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتأدى بالناقص بان يقال لا يمنع النقصان عن الجواز
كما لا يمنع الكراهة عنه بعمل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في الصلوة او قضاها بها يخرج عن العهدة وان
تمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى
بالصلوة في الارض المغصوبة فلنا النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا اما ذلك
دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فواته ادخل تحت الامر عن الجواز فاما لم يدخل تحت الامر فبفواته لا يمنع عنه لانه لا
يخل بالمأمور به وذلك كما اعتوره عيبا عن كفارة يمينه لا يكون الا عن الوصف دخل تحت الامر ان كان كاملا يجوز وان
تمكن فيها نقصان بنوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت الصلوة
داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف التحري في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
فنقصانها لا يؤثر في المنع عن الجواز كنقصان وصف الايمان في الوقت لا في المأمور كامل اصلا فوصفا واما كمنا بالنقصان
عملا بالاخبار والاحاديث التي لا تزداد بها على الكتاب لنقص العمل لا العلم وبهذا قلنا يجب بالسجود ذلك
المأمور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينقص المأمور به نقصانه **قوله** ويصح بالشروع حتى
لو قطعها وجب عليه القضاء كسائر الصلوات كذا في المبسوط وقال شمس الائمة رحمه الله في المضمر وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله
لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه ولنا ان نقصان الوقت لما لم يؤثر في اركانها بقيت
صحيحة وان كانت ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يتقوم بالوقت والوقت فاسد من
اجزاء الماهية فصل هو لا مساك عن المفطرات الثلاثة نهارا ولهذا لو امسك في الليل لا يكون صوما اي ونقص
به اي يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه فازداده اثر اي اثر فساد الوقت
في الصوم فصار فاسدا فلم نصح بالشروع بوجه اما الصلوة فمكنه الاداء بلا كراهة لا بعد الشروع
بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا افترقتا في الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون الكراهة فلم يلزمه
وحقيقة الفرق ما ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ما يتركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء
والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما يطلق على جميع ما في الوعاء يطلق على قطرة منه ويكون اجزاء الماء متفقة متجانسة
في نفسها وما يتركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب من الماء والسكر والخل لا

يكون للبعض منها اسم الكل فان الكل لا يسمى سكنجبينا وكذا الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المركبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان سائر هذه الاجزاء اجزاء النوعين كان لا يطلق عليه اسم الآدمي وغير ذلك عند اهل اللغة لانواع في ذلك ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه وبهذا الوجه ان لا يصوم شرع فيه ثم افسده يجب فيه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد على الانعقاد والمنعقد الملازم كان يحتمل عليها بالمضي لو لم يمض لادى ذلك يتبين الطاعة لا يلزم لما فيه من ترك المعصية لقرب ترجيحها جزاء والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فيجب وترجيح الانعقاد طاعة واجبة لكنه مجتهد فيه ونقائضه اخبار من جنس الطاهر فتمكنت فيه الشبهة فلا افتراض الصوم من المعصية بلا شك فيه لكان حاشية ترك المضي من قضاء ما فاته هو المضي فلم يجب المضي ولا يلزمه القضاء بالافساد كلا وطي اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسدها حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركب من اجزاء مختلفة غير متفقة فمن قيام وركوع وسجود ولا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما يطلق الاسم عند انضمام بعض الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وما دون الركعة بعد ذلك اجزاء متفقة فكان للركعة اهل اسم الصلوة ولهذا الوجه ان لا يحنث من حلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل من قبل ما لا يعمل شيئا ما لم يوجد منه السجدة للركعة دون الركوع وليس والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه لا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما يتوجه عليه النهي عند وجود السجدة ما مع قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا يحصل الصيانة الا بدون المضي وكان المضي متضمنا في امتناعا عن ابطال العمل وموافقة حرمة فتعمل تحصيل طاعة وتحصيل معصية وكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وادى كان معصية وهي ابطال عبادة فترجح جهة المضي على جهة الترك لانه اي هو حق المضي فاذا افسد بعد ما فسد عبادة وجب عليه المضي فيها فلزمه القضاء والله اعلم مواضع

متعلق بالنهي بوصف اي ليس بوصف ولا بتقيد فلم يفسد ولم يستفيض الفاضح ما ادى بها الواجب الكامل باعتبار انفعالها لا ان غرض الشرع اعلم ما كان منها النهي فيها وليس بصوم يوم الفطر والنحر وايام التشريق والنداء وليس بيع الربوا لا يختلف معرض لعدم الاستيفاء وانما كان النهي متعلقا بالنهي بوصف لانه متعلق الصلوة بشغل الارض في البيع يترك البيع وفيها امران منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد دون الصلوة والصلوة توجد دون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تبايعاه في الطريق ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان يمكث في بيته وادا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد في نقص النسب وفي الفجر المنقبل بالمشروع عنه اوقعه انصال كامل في شرط فلا يفوت الكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتاد به الكامل والفرض في الصلوة في الاوقات المكروهة ادا انعقاد انما كان بالنسبة الى الصوم واكد بالنسبة الى الصلوة لانه لا رخص للمغصوب ولذلك لا تأدى به الكامل وتضمن بالشروع والنافض في الصلوة الا رخص المغصوب ولذلك تثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لعل الفتح فيها على طريقة المادة لا على طريق الانتصار الحقيقة واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في الارض المغصوبة فذهب الجمهور الى انها جائزة وهو مذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك رواية والاشعرية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح فانهم قالوا ان القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد مامورا منهيا لان العمل المعين متعلق الامر والنهي وانه تناقض فلو صحت لكان مامورا به منهيا عنه متعلق

الوجوب وذلك باطل وهذا الغرض فعله واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو حالة القيام والركوع والسجود عاص بها سعيا عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب عليه ولا يسدد لكم الكون الا ما هما عن الاجزاء وان امكن ذلك في غير صورة النزاع لكنها مثل ازمان فيها بنا و عنافية فلا يمكن الجمع بين الامر والنهي ويمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظلمة عن الصلوة لا لا وانهي المغصوب ادلوا مردا به ونهوا عنها لا ينتشر وبان الفعل وان كان في الواقع نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين محرما من الوجه الثاني ما لاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينه فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان دخلت الدار عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخاط الثوب في تلك الدار فيحسن من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من عمر خرقي والفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الآخر وبان نعمه المكلف لم تخرج من حقيقتهما وهو الصلوة الى سببها الى المسلم بحيث يجزى لي كافر بحيث يجزى ولاما يسلم ماله ثابت ويعاقب في تملك سلب الكافر عند من جعل سببا لذلك وهل بالمسلم قبضا ما التضمن معا الواحد امرين مختلفين وقد اخرج الجواب عما قالوا انه عاصي بفعل ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده وكان متقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا فيما الخياطة وهو يعلم كونه غاصبا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه عاصيا الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يفرق بالفعل ولست بكلمة اعلى شرطا لكونه علما بمنزلة وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا اي الفرق بقاء المشروع عنه مع ورود النهي بخلاف ما ذكرنا من الفروع في الفرق بين الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهي فيها لم يبق المشروع عنه حتى بطل اصلا وقد اتبع ذلك في الفروع المتقدمة لانها بنوع اضيف ما عن محلها اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع بل لانعقاد من المحل فبطل لعدم المحل فهو النهي عنها منفيا للنفي بسبب الغرض وكاستعارة النهي لما بينهما من المشابهة في استواء صحة نفس الفرع فاحدهما فرع لاصل والآخر فرع الصفة او الحركة واحد منهما عبارة عن العدم اولان كل واحد منهما محرم وهذا في استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج والمضامين تضمنه اصلاب الفحول ومنه قول الشاعر ان المضامين التي في الصلب ماء الفحول الظهور الحدب جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه سمي ضم هاده هكذا وكان مضمون كما سكنا والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح وملقوحة من لقحت الناقة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يبنى اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوفا الجار وطوره ان تقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك مواضع وكذلك صوم الليالي اي وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه منهي عنه لقوله الوصال غير مشروع فان الشرع لعدم زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم لم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي عنه في النهي عن صوم العرض ليادي بصيام ايام الوصال اذا نواه لان النية الحال وردوا لا امساك في الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم

اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة

ايصا عن الصلوة

استعارة النفي للنهي صحيحة

سبع موضع عاصيا ... حلياه عاصيا ... متوى

ان علمنا من شاع المعتد به

صوم يوم النحر لان القبح لمعنى اتصل بوقت الصوم **قوله** ولا يمكن لان الادمي انما يحيى بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعيش بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهر للصوم ... النفس في اعيادها للاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فصوم خلاف هوى النفس بانه امساك عن الشهوات فاما الامساك في الليل فعلى وفاق هواها فلا يعتبر ... اذا ابتلي العباد على مخالفة الهوى لا على موافقتها ولا يقال بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو احد المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن لهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها **قوله** ولا يلزم النكاح بغير شهود اي ولا يلزم على ما المذكور النكاح بغير شهود فانه ليس مشروعا مع انه منهي عنه ... حكم النهي فيه ... قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ... يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع ... حمله على النهي ... قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ... لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منع ... ذكر اخبارا عن عدمه كقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بالطهارة ... نفي المشروعية ... النكاح الشرعي وهو منتف اصلا وقوله واما سقط الحد جواب سؤال يرد على هذا ... انه لما لم يكن مشروعا اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد ... النسب ولا تجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما ثبتت هذه من احكام الشبهة العقد ... **قوله** ... النكاح شرع للملك الضروري ... المشروعية ... الحرمة ... ان لا يكون مشروعا ... الشرع ... ضرورة بقاء النسل ... مشروع النكاح سببا للملك ... بقيت ... او وطيت بشبهة كان للزوج ... النهي الحرمة ... خروج النسب من ان يكون مشروعا ... انعقاد النكاح ... والحيض وكذا ... الطهارة ... العوارض ... من تزوج ... **قوله** وكذلك نكاح المحارم منفي اي محمول على النفي لعدم محله ... الفرع الحرمة مع اضافته الى العين ...

اعادة الحرمة ... **قوله** مستعار عن النفي اي النهي بمعنى ان كان المراد من النكاح المذكور في النص العقد فالنهي محمول على النفي ... بالدليل لان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان ... مقام النسب فكان ... وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم ... عن محلية النكاح وكان النهي مجازا عن النفي ... الامام الكردري رحمه الله ... قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ... ايضا على هذا ... كالمنافيا فيما كان ... لم يكن ذلك مشروعا اصلا ... فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب ثم ذكر جواب عن المسائل التي ... بعضا على الاصل ... الافعال الحسية ... والنهي عن الفعل الحسي ... استيلاء اهل الحرب ... فلم يكن ... سببا للملك الذي هو نعمة ... الاصل ... على مال مباح ... بالاجماع ... العصمة ... الحرب ... الخطاب ... الرسول صلى الله عليه وسلم ... على هذا المال ... الاستيلاء ... العصمة ... تبعا لعصمة ... فلا يعتد ... الحرم ... وكذا اذا اشترى خمرا ... بعد زوال ... والصيد ... الحرم ... اهل الحرب ... على مال غير معصوم ...

لان استهلاكه يتم لانه انما يتم بالاحراز والمسلم لا يحرز بنفسه وما كان بدار هم بل يدخلها على سبيل العادة وانما هو من اهل دار الحرب
فصل لهم حتى كان يملكه من استولى عليه في دار الاسلام وحقيقة للكلام ان عصمة النفوس والاموال بسبب الاحراز بالدار ام بحرمة الاسلام عندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما كلفه في احكام الدنيا وهو معتقد الرهن وقد عرف
تحقيقه في موضعه ثم فيما عرف فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار فكلك العصمة فتملك بالاستيلاء الا ان ما كان من معصوم
ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقي العاصم وهو الاسلام فالمالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور ولا يصلح
سببا للملك الذي هو نعمة والله اعلم
قوله وانما الملك بالغصب لنا الكلام هو ان عين بعض من يرد على ذلك من اهل العلم
ووجه ورود ما ذكرناه في الاستيلاء واعلم ان بعض المتقدمين من اصحابنا رحمهم الله قالوا سبب الملكية المغصوب
تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا
تقدم يسع الغاصب ويسلم له الكسب وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا انما فيهم
فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك
لكان اذا تم له الملك يملك بسبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع
المتصل والمنفصل ومع هذا في هذه العبارة نوع شبهة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعي رحمه الله
فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم الملك
للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة له حكما ثابتا بالغصب مقصودا وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله ولهذا لا يملك الولد لان
الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه كان الزوائد
المتصل فانها تبع محض في الكسب لانه بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته في التبع بسببه لا يحتاج سوا في المتبوع
شرطا او سببا

[illegible]

ولا يجعل بالغصب وكذا القلف يكون حلفا عن ذلك المضمون وهو المال اهدا هو الاصل فلا يقول عنه الى ما ذكره الخصم لا عند العجز
عن هذا الكل لا تنقض بالقيمة الا عند العجز عن عين المغصوب فهذا اولى مما ذكره الخصم لانه جعل المتقوم بدلا عن الشيء متقوم
مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ولكن جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان والمناسب اولى
بدل العين انما يكون بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محاله لانه انما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورته
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبرا لما فات وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان
[illegible]
التمليك منه عند القول العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا
ذكرنا انا لما شيئا العدوان المحض ما هو حسن مشروع وهو القضاء بالقيمة جبرا الحقه في الفائت انعدام الملكية
لما كان من شرط هذا المشروع يثبت فيكون حسنا بحسنه وصح لا امر باعتاق البدل وان لم يثبت شرط بعد وهو عدم
ملك الاصل اذا كان الشرط ما ثبت بالاقتضاء ممتنع كالامر باعتاق صحيح وان لم يثبت ملك العبد لانه ما ثبت ممتنع
فاذا اعتق ثبت الملك بالشراء اقتضاه ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملكه
[illegible]
البدلين كالبيع لانه اوجب اقتضاء والشرائط فان قيل فقد كلمنا انه بدل العين لا انه بدل خلافه لا بدل مقابله
وبدل المقابلة قائم المعدل شرطه كالبيع مع الثمن لتقابل به البدل في بدل الخلافة الشرط عدم الاصل
مقامه كالتيمم مع الوضوء ولا اعتداد بالاسم مع الاعتداد بالاقرار ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل
في بدل الخلافة اذا ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقط حكم التيمم
ههنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف قلنا نحن نقول
انه بدل خلافة ولكنا نحتاج الى ان الاصل عن ملكه حال ما يقع القضاء باخذ البدل ملكه احترازا عن اجتماع
البدل والمبدل في ملك واحد فاذا دخل البدل في ملكه وخرج الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول
القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء
قوله وشرط الشيء تابع له لانه سبب لصحة الفعل لا انه يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يسمى المشروط ويسقط
بسقوطه كالطهارة للصلاة فصار ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي
هو مشروط وهو الضمان فان قيل ان ثبوت الملك للغاصب مقصود اما الغصب احادي رحمه الله في فصل المدبر
[illegible]
الشرط بعث هذا العذر فقطع الغرض فانه يخرج عن ملك المولى ولا يدخل في ملك الموقوف عليه
سرط وهو انعدام الملك في العين فتعذر في المدبر فجعل هذا اطلاقا عن النقصان الذي حل به ولكن هذا على
الذي حل به ونظيره ضمان العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل الاشتراط وهو تمليك العين فيما

[illegible]

بحال ايجاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يحل بدلا عن العين وكذلك ضمان الغصب باعتبار اداء القيمة بالتراضي
كان الماخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تملك العين وفي كل محل لا يحتمل تملك العين يجعل الماخوذ مقابلا بالجناية
الى ما ثبت منه وكذلك اذا اخذ القيمة بعضا القاطع كذلك المبسوط ولنا فالطريق الاول اعتمد ابو النصر مقابلة
بالعين ولهذا ما ثبت متعين لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة وهذا اي هذا مقابلة يبطل البدل حال امكان تحقيقه
المصير الى البدل عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا نترك الحقيقة من غير ضرورة ونصار الى المجاز عند الضرورة ولنا واما
الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا وهذا يرد نقضا على ذلك ... ايضا بالطريق الذي ذكرنا لا يوجب حرمة
المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا بل كما جعلناه موجبا لها لكونه سببا للولد كالوطء الحلال والماء سبب
الولد الذي هو المستحق للكرامات في الحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطء ليس بمعنى الملك ولكن لاجل البعضية
ان ماء الرجل يختلط بماء المراة في الرحم ويصير شيئا واحدا فيخلق منه الانسان فيتوهم له وتورث بين الواطئ والمراة
بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فثبت حكم البعضية الى بينها وبين اجزائها وبناتها
والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابنائه لاجل الماء الذي هو بعضه واذا استدل بالماء بعضها ثبتت البعضية بينهما
ثم لما صار هذا الماء انسانا فاستحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فثبتت الحرمة في حقه للبعضية يعني تحريم
امهات الموطوءة وبناتها وابا الواطئ وابنائه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين
لتعدي البعضية منه اليهما اي تعدت حرمة اباء الواطئ وابنائه من الولد الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها
الى الرجل بالضرورة لكل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة الولد فصار جزءا منهما اذ الولد مضاف الى كل
واحد منهما بكماله ... مضاف الى ... ابتداء ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لسبق الحرمة بينهما بالبعضية
التي تحدث منهما بواسطته حكما والدليل على ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضي الله عنه عدم جواز بيع امهات الاولاد
... واختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ... الوطء ... الولد ... على حقيقة العلوق
متعذر ... ولهذا ... الولد ... للاحتياط وكان الوطء الحلال
... الحرمة ايضا وكان
سببا لوجود الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للاخر ولا استمتاع بالبعض حرام
... الموطوءة ...
النسل كما سقطت حقيقة البعضية بين ادم عليه السلام وحواء ... وقد خلقت منه حقيقة
وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا تختص بالحل والحرمة ولا يختلف حكم الحرمة وانما يختلف حكم هذه البعضية بالحل
فان الفاسد انما يكون حراما لمحل ... الوطء الا ان ... بالمراة يوجب الحرمة عندنا
لغير المساس عن شهوة ... الوطء الذي هو حرث من النساء ... الوطء ... حرث والبعضية في الحرث
لم يتصل به لا يكون علة للحرمة ... الحرمة باللواطة ولا بوطء الميتة ولا بوطء الصغيرة
ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب لهذه الحرمة ... الكرامة ... ذكر حرث للولد وهو مباح
من هذا الوجه ... الحرمة والكرامة ... فيكون هذه مضافا الى ما هو مباح الحال وهو محظور لا
من ... العلة ... الولد من الحرمة ... ثابتا منها
ونحرم ... الى ان تلد ... الكرامة لانه حرث الا انه زنا فلا ذكر

فكذلك ههنا واما لم يثبت النسب من جانب الزاني المعهود من نفي نسب ولد الزنا ... ذلك بالنسبة الى الولد وان نسب
مع ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا اولى باطل فانه لو كان كذلك لما وجب الحد كالجارية المشتركة
قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور وكونه سببا للنفل حتى
انه سببا موضوع ... محظور بل امر ... من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وسوف
... الفعل من حيث كونه زنا لا يوجب ... ولا الشبهة ... الحد ...
ان قال اعرض عن تلك الشبهة ... الحد ... الاحتراز عنها ... فالوطء ... البعضية
كالسبب ... المدار ... قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت
لهم وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت لانه لا يباح للعلوق والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم
النص لا لاثبات حكم اخر سوى المنصوص عليه فان اثبات الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ما ثبت بطريق
الكرامة فاما التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط وانما احتاط
في مسائلنا هذا الطريق لهذه الوجوه لما كان يطرق الاحتياط كان الاحتياط اثبات حرمة المناكحة والمسافرة في
الحلول جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا ... بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا
للاحتياط ولا احتياط في التيمم ومن ... مسالة هذه المسائل عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابي بن كعب وعمران
ابن حصين ... رضي الله عنهم وذكر ... البخاري رحمه الله ... الحاق الزنا بالحلال ... ذكر الواو
الامام ابو زيد ... الحال ... الاحكام الذي اشار
الشافعي رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما تثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل
لكونه زنا مع ان هذا الحرث ... الحرام محرم للحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر
في ... وكالوطء بالشبهة ووطء الامة المشتركة ووطء ... فان هذا كله حرام محرم للحلال لانه حرام لم
ان للمعنى الذي قلنا فكذلك ههنا كذلك المبسوط ولنا والولد هو الاصل في استحقاق الكرامات
لا يرى ... ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد لان الولد
لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولذلك استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي اكرمها
المخلوق من ادم ... ثم تعدى الى الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه ...
لا يعني ... حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تعدى منه الا الى ... حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تعدى الا الى الام
ولا ... بنفسه ... الاب ... الشروح ... تعدي
مسالة ... والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ... الهاء
المتكون تعدي ... الحرمة الى ... لفظ تعدي ... الى ابائه
الى ابائه اي ابنائه ... والوطء والتقبيل والمس بشهوة ... الشافعي رحمه الله والنظر الى
الفرج ... بالخلاف ...
اي بالمعنى الذي ... الحكم بل ... الى ...
كاللوم ...
الى ... الحكم ... النظر الى ... التطهر

ولم يلتفت الى وصف الزنا الذي هو تلويث وكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد وهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وعما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لا نا نساهران ولد الزنا قد يكون صالحا ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كما اخطب العبد للحجاج فخطب الناس بليغا لفنا مه اي الزنا مقام كالولد يوصف هو والولد لا ككل اي لا يوصف بالحرمة فيكاب جرم اتصا هرم اي تمامه مقام الولد واهدر وصف الحرمة هو هذا الحكم فاحتبه انه هو سقوط الحد ولعلقة علم **قوله** واما سفر المعصية فهو المسار المسائل من الرابع التي ترد ما من اصل المذكور فاجاب وقال انه ليس بمنهي لمعنى في عينه بل هو منهي لمعنى في غيره ... وهذا الغير خطاه صار سفرا وانتفاء مسيره معنيه كالوطي حالة الحيض والبيع وقت النداء ... بقصد مكانا بعيدا لا يقصده من اغاره والبغي او التمرد على المولى ... ولو قصد ذلك المكان بلا قصد من اغارة صار مسافرا ولو قصد من اغارة بلا ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا دخل نصيره لعبد للحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يعتبر سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يعتبر سفره وخرج من ان يكون عاصيا فعلى هذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلح سببا للرخص **قوله** ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يوجب فيحا في غير المنهي عنه حتى يبقى مشروعا النهي عن الافعال الحسية حيث يوجب فيحا في عينها لا يبقى مشروعا واصله لمن القول بحكم النهي الذي هو مقتضى النهي في الافعال الحسية مع كمال المقتضى وهو ان يكون الفعل متصورا والوجه من العدم بمعنى لا يتاني عملا ما قلنا اي ما قلنا ان الافعال الحسية لا تعدم بحقيقة النهي لا ينافيها المقابلة اذ النهي يقابل **قوله** والنهي عن الافعال المطلق يوجب القبح بمعنى اعتبار بمعنى في صفة لكن يحققا للمقابلة ... ومرة مقابلا من الايمان ... ويحتمل ... وذلك كالكفر فانه لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر ... الصلاة والمعاصي ... الطاهر والمحدث ... ومقابل الصوم والزكوة والحج ... وضعا لو لسقط عدم ... والمجلس ... مقابل البيع والطهارة وما في معناه ... مثل البيع وقت النداء والصلوة في ارض مغصوبة وهذا مقابل البيع والطهارة وما في معنى ... وصوم يوم النحر وهذا مقابل الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

معرفة احكام العموم

باب العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله اي جميع من افراد الداخلة تحته قطعا ويقينا وقد فسرنا معناه اول الباب **قوله** ... بمنزلة الخاص ... يوجب احكام الخصوص وهو منصوص اكثر مشايخنا كما سنقف عليه ... العام بعموم اي استواء ... الخصوص ... ذكره وعنه خلاف كما سنبينه ... لم يمكن ... يستوي اهل السار واهل الجنة ... يجب التوقف فيه الى ان يقوم ... **قوله** لا يقضي على العام اي لا يترجح عليه ... والشافعي رحمه الله ... بقدر الامكان ... ولا ...

قوله مثل حديث العرنيين لان التراخي حاكم على الموهوم بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متاخرا وهو ما روي انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا ... بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا ... خاص لانه ورد في ابوال الابل ثم ... منسوخ بعموم قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم جنس ... باللام ... لا قبل ... وعرفها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني ... بالتساوي اذا ... عرف التاريخ فلما ... الاول ... المثلة التي تضمنها ذلك ... نسخت ... وهي كانت مشروعة ... ولو سلم ... الثاني بدليل ... مجرد احتمال فلا يعتبر **قوله** ومثل قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ... العشر ... عند ابي حنيفة رحمه الله بعموم قوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر ... وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجب العشر الا في خمسة اوسق ... فيما دون خمسة اوسق صدقة قال المراد من الصدقة العشر لان الزكوة ... ولا تجب في خمسة اوسق ... تم الحكم ... مثل الخاص اذا ... بانه كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ... لو قال لعبد اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيئا كان ناسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له ... بجعل العام اخرا للاحتياط ... الفوائد الظهيرية ... في قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر ... ان ابا حنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسئلة ... ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله ... ترجح العام لكونه متفقا عليه على الخاص ... ما سقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانها ... دون الخمسة ... الواجب عند ... ما سقته السماء ونصف العشر فيما سقي ... بالحديث ... الخاص ... وكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه **قوله** ولما ذكر محمد رحمه الله عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى وتغيير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما يتناوله عندنا ما قال ابو حنيفة رحمه الله ... ولما ذكر محمد رحمه الله اذا اوصى بخاتم لانسان ... كلام موصول كان ... الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق واذا ... فصل ... ابي يوسف رحمه الله ... قول محمد رحمه الله يكون الفص بينهما نصفين ... ان ... الكلام الثاني ... ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص ... وان كان مفصولا ... الوصية ... سواء ... الوصية بالخاتم لانسان ... والبستان ... ومحمد رحمه الله ... العموم ... للحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص ... تخصيصا ... العموم وتخصيص العام انما يجب موصولا ...

كان منقصو او لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا وكان كلامه الثاني في الفصل اي فالثاني في بني عموم لا اي اب لا اول
على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا ... سهما من سهام ... وجعلناه ... نصفين ... الوصية
الثانية رجوعا عن الاولى ... بالخاتم للثاني ... اسم ... والدار والبستان
والتمر والنخل ولكن الموصى له بالخاتم ... المنفعة ... على ملكه ...
الخاتم للغير ... اي ... من ايجاب ... وكذا النخل والتمر ... كرنا انه لو كان
الخاتم ... الكلام ...
المستثنى ... البستان ...
... المنفعة ...
... والمنطوقة ...
وكان ... عند رواية ... ومحمد ...
في التقويم وقد دل على هذا القول ... اما الفتوى ...
... خلاف ... رحمه الله ...
... المبسوط ... الى ... العام ...
... الاول بالعموم والثاني بالخصوص ... الخاتم ليس بعام حقيقة ... الخاتم لكنه شبيه بالعام
بمنزلة الراس واليد والرجل في اسم الانسان ... الخاتم ... بالعام
من حيث ان ... اسم ... الزائد على ... العام
... الصفات ... من حيث انه
... العشرة ... الصفات ليست عين الذات ولا غيره ... حقيقة ... ذات الله تعالى
وصفاته ... وكذلك الواحد ... العشرة والصفات ... الذات ...
... العموم ... لفظه وان لم يكن عاما ... العشرة ...
بعضها ... **قوله** وما لو اوصى ... العام ... اذا اختلف
المتفاوضان في المال ... الخصوص والعموم ... بالتصرف ... العموم لو
كان ... بالتصرف ... العموم ... التصرف ...
... العموم وان كان ... التصرف ...
المال لم ... الشرط ... المفاوضة ... العقد ...
... المال ... المفاوضة ...
المفاوضة ... بالقول ...
يدعي العموم ... العموم والقول ... رحمه الله ...
ولو انكر ... المعير مع المستعير اذا اختلفا
في صفة الاعارة كان القول ... الوكيل مع الموكل اذا اختلفا ... الموكل ...
معنى المفاوضة العموم ... العموم ... الدليل
عليه ... المفاوضة ... التجارات ... مطلق العقد العموم

مطلب الخاتم ليس بعام

مطلب الصفات ليست عين الذات

مطلب الواحد لا يخبر عن العشرة ولا غيرها

اذا اختلف المتفاوضان

المعير والمستعير اذا اختلفا في صفة الاعارة

اختلف الوكيل مع الموكل

لم يصح العقد الا بالتنصيص على ما يوجب الخصوص ... قول ... دلالة العقد واذا
... مطلق العقد العموم فالمدعي لاطلاق العقد متمسك ... ومن ... يدعي خصوصا ...
القول قول من يتمسك بالاصل ... البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار او اجل **قوله** ولولا ...
اي ولولا المساواة بين الخاص والعام ... الخصوص والعموم لما ... العموم ... العقد
... المساواة ... عند عدم المساواة ...
ولا تفاوت ... **قوله** العام الذي لم يثبت خصوصه ... العام من الكتاب والسنة المتواترة ... اي لا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس ... ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما ... المعارضة والظني
لا يعارض القطعي هذا ... العشرة ... المشهور ...
وعيسى بن ابان ... وعمر وعبد الله
ابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ... الكتاب وعمر رضي
الله عنه ... حديث فاطمة بنت قيس ... المبتوتة ... لا ندري احفظت
ام كذبت وردت عائشة رضي الله عنها ...
... هذا كله ... القاضي الشهيد ... ابا الفضل محمد بن
احمد ... المروزي صاحب المختصر ... القاضي الشهيد ...
... بن احمد بن ... المروزي ... القاضي الشهيد ... ابو الفضل
بالحاكم الشهيد ... **قوله** والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا ...
العام من الكتاب ... التسمية على الذبيحة عامدا لا يحل الذبيحة
... تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ... مطلق النهي يقتضي التحريم واكد ذلك ...
... وانه لفسق ان ...
الحرام ... المذبوح ... الشرع يكون حراما ... او فسقا
اهل لغير الله به ... البراء بن عازب ... النبي صلى الله عليه وسلم
قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وعن عائشة رضي الله عنها ... رسول الله ...
... اسم الله ... اذكروا اسم الله وكلوا ...
... الناسي ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... التسمية ...
الله ... يخص العام بالقياس ... المنصوصة ... التسمية ...
... عائشة رضي الله عنها ... رضي الله عنهم ...
... الناسي ... الشرع
... الناسي ...
واذا ... الناسي ... بالقياس وخبر
الواحد لما ... ان الظني لا يعارض القطعي ولهذا ... العام ...
... اسم ... اسم ...

لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون الناسي او حينئذ الواهم حينئذ معطلا للنص وانه لا يكون حجة لا يستقيم الحاق
العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فاثبات
التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكر طفا على الدليل على ان التسمية حق العامد ... المعذور وغير المعذور
اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما انه لما اشتراط الذكاة المذبح نفصل بين المعذور وغيره وكما بين كل الطهور
نفصل بين الناسي والعامد في الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما يتحقق في الناسي
دون العامد ولان العامد معرض عن التسمية فلا يكون ان يجعل متسميا حكما مع الاعراض عنها ...
واما حديث عائشة رضي الله عنها فدليلنا لانها سالت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذكر دليل على انه كان معروفا
عندهم ان التسمية من شرائط الحل وفيما افتى النبي صلى الله عليه وسلم بالاباحة لا لاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا
يترك التسمية عمدا فلا يسئل السؤال ... عن الاعراب المسلمين كالشراء من سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر
وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسي واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات
وان لم يتعمد وكذا في المبسوط ... ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان

[illegible]

ذبائح المشركين

الحل متروك التسمية

قوله تعالى ومن دخله كان آمنا

من حج ... كان آمنا من الذنوب

وحوله ... بينات مقام ابراهيم

قال بن خطل يقد كانت ساعة احلت لهم للنبي صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيد وعاصيا
والزيادة ليست بمشهورة وليس فيه دلالة على انه لا يسقط العقوبة والله اعلم قوله فان الخاص العام يوجب العلم
ولهذا اليقين يعني موجب العام عنده قطعي بمنزلة القياس وخبر الواحد وهذا هو في تخصيص العام اشتراطها وجعل الخاص
اولى بالمصير الى العام متقدما كان او متاخرا كما ذكره كما هي والدليل على هذا دلت مسائل فانه نهى عن بيع
العرايا عام عموم قوله صلى الله عليه وسلم التمر بالتمر كيلا بكيل الحديث كرادكر بمن الائمة عن عمه وسائر التابعين عن
اهل العرية وهي ان يبتاع الرجل ثمار رؤس النخل خرصا تمرا ما يكون للعرية بعد الجفاف تمرا ما دون خمسة اوسق
روي انه صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا بشيئ ... عنه ما عرايا هم هذه فانه يحاريح ... من الانصار قالوا يا رسول
الله ان الرطب ليأتينا وليس بايدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يبتاع خرصها تمرا فنأكل مع الناس الرطب ... خبر الرخصة بخصوصه ... العام الذي ذكرناه وعند الجمهور
ذلك اسم للعرية على رؤس النخل تمر ولا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل ... لعموم ذكر الحديث ... بمعناه بعمومه
ويكون منتفعا على قبول عن الخاص المختلف قوله وهي العرية الى الرخص ... العطية ... بالرطب ثمرة

[illegible]

لظواهر العمومات في الاحكام لانه لا عمل في ذات الكل المقصود منها العمل وهي موجبة للعمل وكذا اذا قال على دراهم
لفلان فعند العرب والاول والرابع لا يلزمه من الاعداد الثلاث كما لو قال على ثلاثة وعند العرب والثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانها
اقل الجموع ... كذا عندكم في مسئلة ارباب العموم ايضا الكل العمل بالعموم مهنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص
بما كان وهو والوقف عند العرب الاول للاحتمال او للاشتراك ... الى الاجمال ... المعرفة المراد به حقيقة الكل لا يستغرق وليس من موجبات العموم وشرائطه عندهم
على ما مر ذكره وقول الكافة الدليل على انه يستغرق ... وهو ما يسال عنه فالى ذلك كله او جمعه
ولما استفهام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة سنة ... اذا كان كذلك كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم الكل
اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل في الجمعية ولا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة
المجمل فيجب التوقف فيه الى ... ان قوله جائني زيد موضوع الا ... معلوم لكنه يحتمل غير ذلك بطريق المجاز ... الجبر
او الكفار اما الموضوع لا ... العام والجمع ... الكل فما دونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غيره
ما وضع له ايضا وهو ... بطريق المجاز ... احتمال البعض ... الى العموم
التبيين كلمة او العموم ...

[illegible]

ذكر صيغة الجمع واريد البعض نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس

عموم وخصوص

الواحد من اسم الجنس يحتمل الخصوص

ان ما اراد الله من العموم والخصوص فهو حق يوجب العمل

اذا قال علي دراهم

سنة ما جاني القوم الا ... ولا يقال جاني زيد ونحوه

[illegible]

والنهي ان بالاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف
عاما فكان في الخبر ايضا كذلك وبه يحصل وجوب التوقف بالدليل الذي ذكره الفريق الاول ووجه قوله من عكس الامر ان
احتمال الوجوب والندب والتحريم والتنزيه حقيقة الامر والنهي هي الطلب والمنع فاما ما يتوقف فيهما كالخبر لما ذكر
من دليل ارباب العموم ~~قوله~~ ووجه قولنا والساع انه موضع الى اللغة واعلم ان استدلال ارباب العموم كثيرة ولكن
الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عند الى ما ذكره اشارة
الى المعقول وقوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعاني
المقصودة وقد رتبت بابه الامر بمعنى العموم مقصود من العقلاء كمعنى الخصوص من الامر والنهي فلا بد من ان يكون له
لفظ موضوع مختص به كسائر المقاصد اذ الالفاظ لا تقصر عن المعاني اعني المعاني التي تقصد بها تفهيم الغير وهذا لان
المتكلم باللفظ الخاص لو ذكره مراده لا يحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد فكان لتحصيل مراده لفظ
موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراده العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه
التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا ~~قوله~~
الا ترى متصل بقوله وعلى الدليل على انه مقصود من الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول اعتقت كل
احرار ولا سبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فمن جعل موجبه التوقف فانه يشدد على المتكلم بان يحصل مقصوده
من العموم باستعمال صيغة العموم اشار شمس الائمة رحمه الله واعترضوا على هذا الدليل فقالوا هذا اثبات او استدلال في اللغة
تثبت توقيفا ونقلا لا قياسا وانه ~~يلزم~~ ان يكون واجب الحكمة لانا نعلم عجيبا واضع اللغة حتى لا يكونوا الحكيم وضعها الا انا
نرى ان العرب قد عقلت الماء والمستعمل والكان ثم لم تضع لكل لفظا خاصا حتى لزم استعمال المستعمل منهما وكما عقلت الوان
وعقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسامي حتى لزم تعريفها بالاضافة فقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الادم
ولون الزعفران بل يقال احمر واصفر ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لا نسلم انهم وضعوا له لفظا خاصا يدل عليه
فان العين موضوع للباصرة ولكن يصفه الاشتراك سلبيا لانهم استعملوه في غير الباصرة فكذا ذكر صيغ العموم مشترك بين العموم
والخصوص اما بيان الثاني وهو العمدة الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اي بالعام عن السلف ومن الصحابة ومن بعدهم مشهور
الذي هو متواتر فان ثابت عندنا خلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال
رضي الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين للعموم في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الى تعتد ذي هذه المدة وتمام عشر ادخلها بالي الليالي وتمام ذا اضافها شيئا
انها تعتد باربعة اشهر وعشرا وقوله عن اسمه واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
عدتهن وضع حملهن يقتضي انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير معلوم فوجب العمل بابعد الاجلين احتياطا وقال عبد
الله بن مسعود رضي الله عنه انها تعتد بوضع الحمل لا غير لان قوله تعالى واولات الاحمال متاخر في النزول عن قوله
عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن فكان ناسخا له فمن شاء باهلته ان سورة النساء
القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد التي في سورة البقرة وانه متناول المتوفى عنها زوجها كما تناول غيرها
فصار بعمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلهذا اوجب عليها الاعتداد
بوضع الحمل لا غير ~~قوله~~ فصار ناسخا اعتبارا لقوله تعالى واولات الاحمال ناسخ للخاص الذي في سورة البقرة وهو
وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم واعلم ان الكل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه فقوله

اللغة تثبت توقيفا ونقلا لا قياسا

مسئلة العدة

اولات الاحمال

تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال
وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها
الحامل وغير الحامل ~~فيحتج~~ قوله تعالى بعموم حكم هذا النص الخاص النسبي في الخاص لكونه متاخرا عنه فهو معنى قوله
فصار ناسخا للتي في البقرة بما ذكرنا ان الكل واحد من القرنين لا معنى على بالعموم كما هو موجب الصيغة لا ان احدهما
حجة من النص لعدم علي بالتاريخ ولا آخر عمل بالمتاخر لمعرفته به وكذلك احتلاف علي وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين
وطئا بملك اليمين فقال علي رضي الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يقتضي تحريمه لان الجمع بين
لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى وقوله احلالها او ما ملكت ايمانكم
يوجب حله فكان الراجح ما يحرم اولى احتياطا ووافقه عثمان رضي الله عنه ان النص يوجب الحل والتحريم والتحليل لا انه
رجح الموجب للحل باعتبار الاصل وكل واحد منهما بالعموم ولا بعارض المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا تعارض
الا انه ~~قوله~~ وخص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فتعارض
الدلالة التي ترجح عليه على انا نقول المحرم ثابت بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين من حيث النكاح والوطء
جميعا وكذلك ترك الاحتجاج بالعموم فقد عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير نكير من احد فانهم عملوا
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم واستدلوا به على ارث فاطمة رضي الله عنها حتى نقل ابو بكر رضي الله عنه قوله لا
لا نورث ما تركناه صدقة واجروا قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما ودروا ما بقي من الربو
ولا تقتلوا انفسكم لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث لا تنكح المرأة على عمتها
السلاح فهو امن لا يورث القاتل لا تقتل والذين ولدا الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى
لا يستوي القاعدون من المؤمنين قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين
فنزل غير اولي الضرر فعقل الضرير عموم لفظ المؤمنين ولما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا حصب جهنم
فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا يخصمها عن القصص ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم
عليهم تعلقه بالعموم وكذا قالوا اولاد الذين استثنى ثلاث لفظه ذكر ومجاز ولما نزل قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد به ظلم النفاق والكفر واحتج عمر على ابي بكر
رضي الله عنهما بقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فرجع ابو بكر بقوله صلى الله عليه
وسلم الا بحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا واماله لا تنقص حكايته فيعد ان القول بالعموم مذهب السلف
ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متواترة ذكر عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم
الا ما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان القول بالتوقف او بالخصوص
مخالفا لاجماع السلف فهو بدعة وقال الامام الغزالي رحمه الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى
صيغة تدل على معنى العموم لا تختص بلغة العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق ولا
يضعون لها مع الحاجة اليها ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام وسقوط الاعتراض عمن اطاع ولزوم
النقض والخلف على الخبر العام وجواز بناء الاستثناء على الجملة العامة وهذه اربعة امور تدل على الغرض وبيانها
ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان

قوله تعالى واولات الاحمال

قوله وان تجمعوا بين الاختين

قوله او ما ملكت

قوله يوصيكم الله

قوله الزانية

قوله السارق

قوله القاعدون

الامام الغزالي

تعاتبه في اعطائه والامر الذا طلع بقول لم اعطيت هذا من جملتهم ومن قصير واما اذا ردت البطوال او من اسود
وانما اردت البيض والقصار فقال العبد يقول ما امرتني باعطاء الطوال والسود بل باعطاء من دخل في هذا الدار والعقلاء اذا عرفوا
في اللغات كلها اذا اوقع الاعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انك امرته باعطاء من دخل وهذا دخل
ولو انه اعطى الجميع ثم اراد هذا فعاتبه السيد وقال لم تعطيت العبد الطوال او السود بل حظك على ما فعلت
لكنك اردت الفضاء او السود لتوجه التأنيب بعد الكلام وقيل له ما ذكرت النظر الى الطوال واللون وقد امرتك باعطاء
الداخل فهذا يعني سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي واما النقض على الخبر فهو انه اذا قال رأيت اليوم احدا
وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذا دلالة
صيغ العموم فان التكلم ... عند القائلين بالعموم ولذلك قال تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم لانهم لا يدعوا عموما فلم
لزمهم دخول موسى تحت اسم البشر واما ما روي ان ... بالعموم فما روي ان ... عبيدي او اماي ... عتيقة
ان يزوج من احد عبيده او يتزوج باحد جواريه ... واذا اولى العبد الذي هو في يدي ملكه كان
ذلك اقرارا ... بالجميع ... من الاحكام على العموم ... ولا خلاف انه لو قال
على عبدي غانم او على زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب ... ولو استفهام لا تناول باسم
مشترك عن مفهوم فلو كانت لفظ العموم مشتركا فيها وما اوقع الجميع الى الفقه على العبيد اذا اعتق بلا مهلة ... الدار
وينبغي ان يراجع في الساع وليس كذلك عند العقلاء كلهم في اللغات كلها فان قال ان تملكنا لكم ما ادركتموه فانما فليس يعترض
فاذا عرض عن القرائن ... وقوله اتيق على عبدي وجواري عتيق اما كان مطيعا بالاتفاق على الجميع ... الى
الى السعة وفي قوله اعط من دخل داري ... اكرام الزائرين ... فلتقدر اضدادها فانه لو ... على عبد
دون عبد كان عاصيا بالاتفاق مطيعا بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على الاسلاد ... اضربهم جميعا ...
مطيعا ولو قال من دخل داري فخذ منه شيئا يقع العموم **قوله** وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود رضي الله عنهما
من الآيات فعموم من ولينظر ما هو وكذا عموم الملكة ... قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ... وحرم عليكم الجمع بين الاختين
ولكم اسم جنس محلى باللام فتناول الجنس ... **قوله** ثم قال السلف ... الى آخر ... اذا وجدت العام ...
العام يعتبر عند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم ... ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي ... وهو مذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه
من مشايخ سمرقند وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر الجصاص موجب قطعي كموجب الخاص ...
وتأثيره في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وتمرة الاختلاف تظهر في وجوب الاعتقاد ...
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجوز تخصيص العموم فيه بخصيصه بالقياس وخبر الواحد
وعند الفريق الثاني على العكس تمسك من قال انه ليس بقطعي بان النفس والقطع لا يثبت مع الاحتمال لا دفعا عن قطع العمومات
والاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لا يلا يريد ما عنى احتمال الخصوص في نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل
للخصوص كقوله سبحانه ان الله بكل شيء عليم لله ملك السموات والارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت
موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد وهذا كالخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ فيه
ومع ذلك شيء موجبه قطعا عند السلف ... احتمال المجاز بان ثبت العموم ايضا مع احتمال التخصيص وكان من احتمال
اكثر واقوى ... ان يؤثر في رفع القطع والتعيين وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته ...

اراده
العموم باق بعد التخصيص اما الدليل ... كان العام بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه اذا كان كرلكا باحتمال
التخصيص عند ارادة ... الصيغة يجوز ان يعتبر ... على خلاف الاصل كالمسترك اذا ترجح بعض
وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسع ... معتبرا في رفع القطع والتعيين فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه
عن حقيقته ... على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل واما احتمال النسخ فقد كان في زمان صاحب الشرع عليه السلام
ليمكن الوقوف عليه ... ولم يتوقف على النسخ بعد ذلك الاحتمال فانه
بعد ... انتهاء النسخ ... كان ... في جميع العمل دون العلم لتوهم النسخ
فاما ارادة الخصوص في عموم كل زمان وكل عام محتمل الخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم ويدل عليه
رواه ... السلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس وكان ذلك
اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم وتمسك من قال انه موجبه قطعي بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه
واجبا له ... ما لم يقم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان
العموم واجبا وثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه ... انه قطعا لكونه موضوعا له
حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ... للعموم فلا عبرة به ... باطن المكلف
وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل قبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا
بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كان غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور
الدليل يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع ويؤدي
الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ... ورود الخاص على ارادة المجاز من
غير دليل ... العام ... الخطاب ... الحكيم ... لا يجوز ... ارادة مغيرة ...
واحتمال ارادة باستطاعة التكلم ... الله تعالى ... الوسع سقط اعتبار
ارادة في حق العمل ... بالعموم الظاهر ... الارادة الباطنة ... احتمال ارادة ... في حق
العلم فلا نعلم قطعا ... لكن ... حقيقة الخاص ... والجواب عن ان الله تعالى ... تكليفنا
السمع ... وسعنا الوقوف على الباطن ... لم يجعل الباطن حجة ... حتى ... وسقط اعتباره
في العمل والعلم جميعا ... الحجة ... الباطن وان كان ... الحجة الحقيقية ... لظاهر ... باطنه
تيسيرا على العباد كما قام البلوغ مقام اعتدال العقل ... دليل المحبة ... مقام حقيقتها في
سقط اعتبار ... اعتدال ... وان لم يعتدل عقله ... اسقط اعتبار حقيقة
والبغض ... كان ان ... تحبيني او تبغضيني فانت طالق ... وجد ... اهلها
المصنف رحمه الله ... اعتبار ... العلم ...
العلم اي ... العلم ... بالجوارح ... الشيخ ... ليس باولى
اولى ... خبر الواحد والقياس ... العلم ... العلم بالاتفاق
فكذا ههنا **قوله** والجواب عما احتج به الطائفة الاولى يعني الواقفية انا ندعي ان العام موجب لما وضع له وهو
العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص ... لما وضع له ... الخصوص
محتملا ان ... بعضه ... الاحكام ... الكلية ...

اي جعل الحقيقة لئلا يراد به بعضه فيصير مجازا اي غير ما اريد به ... مع ان التوكيد يوجب العموم
ويرد ما ظاهره يصير مجازا لا بما ظنه الخصم انه محال او منه ... فيصير هذا التوكيد مستويا ويكون هذا التوكيد ازالة الاحتمال
وتعيينا للبعض مسماه كالخاص بحمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز له بما تفسيره ... كاف ذكر نفسه لانه
قد يحمل على المجاز اي على مجيء ... بكماله مجيء خبره وكتابه وانما تعرض لجواز احتمال الخصوص لانه لما ذكر ... على
احتجوا ايضا وانما استويا موجب العام في الخبر والامر والنهي لان الحكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل
فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره وقول العام ... الاجماع منعقد على التكليف بالامر والنواهي عامة فلما وكذا
الاجماع منعقد على التكليف باحتياد ... عامة لجميع المكلفين ... كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم
وكذلك عموم الوعد والوعيد اذ ... معرفتها بعقول الانسان ... المعاصي ... للطاعات ومع القسا وكي
التكليف له مع الفروق ليحصل العلم

باب العام اذا لحقه الخصوص

اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا ... بكذا ... اصطلاح هذا العلم اختلفت عبارات
... في تخصيص العموم بيان ... ما لم يرد باللفظ العام وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه وقيل هو
تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل ...
العبارات تكلم والعبارة الصحيحة على مذهبنا ان يقال هو قصر اللفظ العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن
واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا يعتد بالتخصيص ... المعارضة وليس ...
ذلك ولهذا الاستثناء لا يسمى ... انه لم يدخل تحت الصدر ... الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري
التخصيص حقيقة ... العام ... الا يعتبر موجب العام بالاستثناء معلوم بالاتفاق ... مجهول بلا
خلاف وبقولنا مقترن عن الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ... على حقيقة الكل
بعد ... الله تعالى ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا وذهب شرذمة لا يؤبه بهم
الى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه ولانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان اللفظ لما احتمل تغييره بالتخصيص كان
... الدلالة عليه انما للوهم في التخصيص ليس من النسخ في شيء كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب الله
تعالى كما وقع في الامر والنهي قال الله تعالى ... على الاهلكة كالرميم واوتيت من كل شيء ودلت
تلك الريح على الجبال والارض ... والمراد لم يؤت كل ... واذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين
اختلفوا في العام المخصوص في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى على ما له البابية ... الحقيقة ام يصير
مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا اما الاول فقد قيل ... الخلاف فيه مبني على ان الشرط في العام
الاستغراق ام ... الاجماع ... حتى ... الاستغراق ... حقيقة في العموم بعد التخصيص
ان بقي التخصيص الى ... الثلاثة فحينئذ يصير مجازا ومن لم يشترط الاستغراق قال يصير مجازا بعد التخصيص
وان خص منه ... الكل ... ضرورة فيما ... مجازا الا ...
بعمومه بعد التخصيص لانه ... عاما وقيل ... سواء كان شرط العموم الاجتماع ... الاستغراق
... الاستغراق يكون حقيقة في الثلاثة بعد التخصيص وذهب بعض من شرط الاستغراق الى انه
حجة الحقيقة وجهة المجاز فيه من حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث
انه اقتصر على بعض ما عداها كان مجازا ... اقوال هذا الفصل كثيرة ... وما ...
الكتاب اما الفصل الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص حجة

فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وعيسى بن ابان في رواية وابو ثور من متكلمي اهل الحديث
وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ثم قال لا تقتلوا بعضهم لانه يجب به تخصيص الخصوص ... كان معلوما
وذلك عامهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما
بقي العام فيما وراءه على ما كان ثم من يكون منهم ان موجبه قطعي قبل التخصيص يبقى قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد ومن يكون منهم ان موجبه ظني يبقى ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر في العام اصلا
وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما يبقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان وان كان مجهولا يسقط
الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص ... الى هذا القول ... الشيخ ابو المعين
... وفيه اقوال اخر ضعيفة اعرض المصنف رحمه الله عنه ذكرها كما اعرض عنه **قوله** لعامة العلماء اي لاكثرهم ان ...
في ... من الامة وذلك مجهول ... لا خلاف فيه فصل ... وقيل ... دراهم وقيل عشرة دراهم فإنه ...
الربوا وهو مجهول لانه مجمل ... جبر لا شك ... بيانا ... الكلمة لانه ... ان الربوا ...
الا سنة السنة ولم يبين فيه ... عليها ... بعض الصحابة رضي الله عنهم فخرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا
ابواب الربوا واذا ... الجهالة لا يجوز التمسك عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع وكذلك اي وكاية السرقة والبيع مخصوص ...
وهي قوله تعالى الزانية والزاني ... والذين يرمون المحصنات ثم ... الاية ...
مخصوصة بقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود ما استطعتم ادرؤا الحدود بالشبهات ... العلماء بالقبول ... التخصيص
اي ... الشبهة ... جهالة اي لا يعرف ... شبهة ... وهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ...
الاختلاف ... على القول ... يحتج ... كل عام ... ولم يذكر الشيخ لظهوره **قوله**
والصحيح من مذهبنا الى آخره والدليل على ان المذهب ذكر ... ان ابا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط
بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار ... منه واحتج على استحقاق الشفعة
بالجوار بقوله صلى الله عليه وسلم الجار احق بسقبه وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار ... لا يكون احق
بسقبه واستدل محمد رحمه الله على ... بيع العقار ... القبض ... صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه بيع المهر
... وبيع ... قبل القبض ... وابو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس ...
ان يكون موجبا قطعا لم ... ان يكون موجبا قطعا فكيف يصح ... لما يكون موجبا قطعا كذا ... رحمه الله
... المذهب في المخصوص المعلوم ... المجهول ... ذكر مخصوص مجهول ...
... رحمه الله ... القوم والذي ... من مذهب السلف ... العموم بعد الخصوص ... الفصلين جميعا ...
... قطعا ... المذهب في الفصلين ... المذهب **قوله** اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم اي
بالعام الذي خص منه فان فاطمة احتجت على ابي بكر رضي الله عنهما ... بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم ... الكافر والقاتل ... خص ... ولم ينكر ... احتجاجها ...
بل عدل ابو بكر رضي الله عنه في ... الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وعلي رضي الله عنه احتج على ... الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم ... آية مع كون ...
والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير ... الاحتجاج بالعموم المخصوص منها مشهور

قوله تعالى اقتلوا المشركين

قوله تعالى يوصيكم الله

من النص ... بعد انكاره من المكابرة لكان اجماعا قوله وذلك دون خبر الواحد اي العام المخصوص منه
من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد ... القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عند ... تخصيص
التنبيه على ... ورجحنا خبر الواحد ... على القياس ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر الواحد على القياس لانه
يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى يجوز تخصيصه بالاجماع والتخصيص انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة
كما ستعرف ... بمعارضته بالقياس وكان هذا العام دون خبر الواحد ... قوله اما الكرخي
احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في الباقي ...
لا سابق موجب الكلام فيحتمل ان يكون هو المخصوص منه وهذا لان دليل الخصوص ... دليل الاستثناء في الحكم ...
... الصيغة ... المستثنى ...
لا استثناء من باب التخصيص ... دليل الخصوص ... الاستثناء ... النسخ
دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالة ... كالاستثناء المجهول ... المستثنى منه بالاجماع
... على ... الاستثناء يتوقف ... الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل ... التوقف فيه الى ...
المراد واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا ... فادته بنفسه ... المجهول ...
الى ... الكلام وهذا ... الظاهر ... التعليل والدليل ... معلولا لا ... يتصل
وبني على ... التعليل لا ندري اي ... البلاد ... مخصوصا ... المراد ... جهالة الباقي ايضا
وصار كالوصف منه معلوم وبعض آخر مجهول بخلاف استثناء المعلوم ... لا يقبل التعليل ...
بنفسه ... استثناء المعلوم جهالة البلاد ... الباقي ... استثناء قطعا ...
... قطعا ... العام بعد التخصيص ... مجازا ... لانه استعمل ...
... حقيقة ... ولين ... على احدهما ... على غيرها ... دلالة اللفظ عليها ... مجملا
... الوقف فيه ايضا قوله ووجه القول الثاني ... المعلوم والمجهول ... بالعموم ...
مستقل ... الاستثناء لانه ... المراد ... المخصوص ... الاستثناء ... الاستثناء ...
المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه ... المعلوم فلا يوجب خللا في الباقي ...
يوجب خللا ... قطعا عند بعضهم ... عند ... لانه محتمل للتعليل اذا امكن
لانه اذا كان ... لم يحتمل التعليل ... المستثنى ... انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا ...
... لانه يصير مجازا ... لا يكون ... عن موضوعه ... الصيغة ... لانها تتناوله ...
... بعد التخصيص كما تناوله قبله وليس ... يصير مجازا لا ... يصير ... لانه ظهر ...
... المخصوص كله لا بعضه ... ذكرنا من احتجاج ... بالعمومات المخصصة ... القبض ...
للحكم ... على سبيل العموم ... ذا المخصص ... الى دليل
... قوله ووجه القول الآخر ... التخصيص لا يكون الا ...
مستقل ... تناول ... العام على خلاف موجبه ... لو تأخر كان ناسخا فاذا كان ...
... واذا كان ... صيغة الكلام ... اذا كان مجهولا ... المجهول لا يصلح دليلا ...
للدليل ... النسخ ... انه لو ... المجهول ... ناسخا ... النسخ ... العام ...
فيما ... قطعا ... يسقط دليل الخصوص

في حكم العام على ما كان قبل جميع ما تناوله وهذا لان الاستثناء ... على صيغة الكلام ... وصف
الاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه ... لا يستقيم بدون اصل الكلام ... قول القائل ... الا
... فاذا كان ... على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء ... المستثنى منه ... او ... جهالته ... الاستثناء
جهالة المستثنى منه ... مجهولا ... الى البيان قوله ودليل على ما قلنا اي ... ذكرنا من
المذهب الصحيح ... اجماع السلف ... دليل الخصوص ... الاستثناء ... بحكم ... لانه
المراد ... الحكم ... المخصوص لا يكون المراد ... الحكم ... المخصوص ... ذكر ... ذلك ...
... لا يكون ... المقارنة ... لا ... المقارنة ...
... الاستثناء ... الناسخ ... بنفسه ... الحكم ...
العام ... الناسخ ... اذا كان ... مجهول ... معلوما ... الاستثناء
اذا كان مجهولا ... جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما ... الباقي ... قطعا ... الحاقه اي الحاقه
الخصوص ... الاستثناء ... اعتبار ... النسخ ... الناسخ ... اعتبار ...
... الحاقه ... اعتبار ... الشبه ... اعتبار ... اي اعتبار دليل الخصوص ... نوع من
المخصوص المعلوم والمجهول ... الناسخ ... الاستثناء ... اخر ... فاما ... الفظ ...
من كل ... الحفظ ... الظاهر ... الباطن ... على ما عرف
... على ... القرية ... الكفارة ... دليل
الخصوص ... المخصوص المعلوم ... الاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم ... المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول
... كل ... اعتبار ... كل ... كان ... يكون
... الى كل ... دليل الخصوص ... من ... النوع ...
... الاستثناء معلوما كان او مجهولا ... بشبه الناسخ ... الناسخ معلوما كان او مجهولا ... على
... قوله فلما اذا كان كذا هذا ... اعتباره ... كل ... فعلى اذا
كان دليل الخصوص مجهولا لا ... ولا لجهول عند السامع ... الاول ... المخصوص ... النظر ...
... انه لم ... هذا المجهول ... العام اذا اعتبر بالاستثناء ... ان المستثنى اذا كان مجهولا ...
جهالة المستثنى منه ... هذا الدليل ... بنفسه ... اذا اعتبر بالناسخ ... ذكرنا ان الناسخ
اذا كان مجهولا ... ولا المجهول لا ... يسقط بنفسه ... حكم دليل الخصوص ... المخصوص
... الجملة ... الاستثناء ... بنفسه واذا ...
... الى الاول ... كان ... يكون معناه واذا كان ... بصيغته ...
سقطت ... النسخ ... الاستثناء ايضا ... الشبه ... الحكم والحكم قائم بالصيغة
الكل ... سقوط الصيغة ... العام على ما كان ... دليل الخصوص على ... العام ...
... اي العام ... البقاء والزوال ... الاستثناء ... دليل الخصوص ...
النسخ فيه ... اي العام بالشك ... بالشك ...
... زوال ... العلم ... يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ...
المنصوص ... على ... اي ... دليل الخصوص ... بنفسه ...

بالشك فاذا لم يبطل دليل الخصوص بالشك لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني على دليل الخصوص وبقاؤه مبني
على عدم ثبوته وفيها توجد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اي صار دليل الخصوص
مشتبها لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل للترجيح والاول هو الوجه ولكن حاصل الامر لا يبطل واحد
منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص بكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود
لا يورث عنه بالشك ولا يرث ايضا بالشك **قوله** وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اي وكما اعتبر جهة
وجه الشبه بالمخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم او في معناه وكما صار العام شبيها بالمخصوص المجهول
كذلك يصير شبيها بالمخصوص المعلوم ايضا فلا يبطل بالشك ومن احتمال سياق الكلام يدل على هذا الوجه لانه اي
لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه
منفصل عن الاول فكونه محلا للتعليل وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اي يصير مخصوصا ما تناوله العلة التي تضمنها
دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقي **قوله** كما لو قال
لا على سبيل المعارضة جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ونبه الله ثبت القصر ابتداء
وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا لما فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا في مقابلة العام
وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم في غير المنصوص عليه في
انه الاصل الذي يستنبط منه من النص وهو دليل الخصوص ههنا عامله على وجه البيان من حيث الحكم لا على وجه المعارضة
فكذلك يكون حكم القياس المستنبط منه فاما الناسخ فانما لم يجز تعليله لانه على وجه البيان فلو جاز تعليله لزم منه
معارضة القياس النص وهو فاسد وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا
يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا
رضا الداودي الذي هو بهذه الصفة لا يصلح لمعارضة النص **قوله** ويصير العمل به اي بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة النص
فيصير قدر ما تناوله النص العام مجهولا او يصير قدر ما تناوله النص المخصص مجهولا للجهالة بما دخل تحت علته ويلزم
منه جهالة العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص في احتمال التعليل ويلزم الجهالة
باعتبار صيغة دليل الخصوص التي بها يعتق شبه النسخ فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل
لان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم ومن حيث انه لا يقبل التعليل لانه عدم لما بالاستثناء يتبين
ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما وراءه لا انه دخل ثم خرج فالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل
على ما عرف فدخلت الشبهة اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول في موضع
قوله ايضا اي باعتبار صيغة دليل الخصوص في احتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار حكمه
موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وهو عدم موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن
تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم **قوله** وهذا اي المخصص المعلوم بخلاف الناسخ اذا ورد متعلقا اي
بمعلوم في بعض ما تناوله النص اي العام حيث لا يمكن الحكم فيما بقي من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يعتبر احتمال
التعليل فيما بقي منه بسبب هذا الاحتمال لان الاصل في التعليل الى ما ذكر في الكتاب وكان قوله لا احتمال
التعليل يحتمل اظهار النفي وليس معناه احتمال التعليل باطل ولكنه لا يؤثر في التغيير كما دل عليه ظاهر الكلام بل
معناه اي احتمال التعليل ليس بموجود ليعتبر كما في قوله **شعر** ولا ترى الضب بها ينجحر اي ليس بتلك المفازة ضب لينجحر

لان النص موجود ولكنه لا ينحجر ويا ذكرنا خرج الجواب عما يقال في ان لا يبطل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما
لا يبطل لان الناسخ انما لا يبطل لاحتمال التعليل عن معارضة القياس النص ودفع القياس بما اتصل بالناسخ وعدم ذلك في دليل الخصوص
ولا يشبه الا انما لا يتعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وهو كونه مستقلا في دليل الخصوص في شبه التعليل فصار الحاصل ان
دليل الخصوص يشابه الناسخ في استقلال الصيغة ولا يشابهه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء في كونه مبينا ولا
يشابهه في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار وهو من الوصفين الذين يفارق فيهما دليل الخصوص فيها يقبل التعليل
لانه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك خارج عن التعليل لكن كونه مستقلا من حيث الاحتمال وذلك
كما في جعلناه وبين الشيخ رحمه الله في التقويم الكلام في الخصوص المجهول على ما بين ههنا وفي المخصوص
المعلوم بهذه العبارة فقال اما اذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في النصوص التعليل ما
لم يثبت خلافه لان النص يحتمل التعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم والعدم
لا يعلل فوقع احتمال العلة ونعدي حكمه وموضع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى فرع فصار الحاصل انه يثبت احتمال
ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعي رحمه الله لارادة العام قبل التخصيص لان ينهما فرقا
وهو ان هنا لارادة ثبت في النص الظاهر والعام في وصفه كما ثبت ظاهرا ايضا مثبت لارادة الباطنة ايضا
للخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر بعين خلاف لان ثمة لا انه ليس ثمة دليل ظاهر يستند اليه فكان اعتبار
اعتبار نية الناطر وذلك لا يوقف عليه فيؤدي الى الحرج فلا تعتبر اصلا واذا ثبت احتمال الارادة او جب شبهة فسقط
العلم دون العمل لان خبر الواحد كان موجبا للعمل لاحتمال الصدق بانه غير الحجة وانما وقع الشك في طريقه والشبهة في الطريق
لا تبطل اصلا وهنا العزيمة في العام اذا خص منه وقعت الشبهة فيه الا انه لم يتناول قصدا ونظيره العام في القياس
لعامة من حيث انه يحتمل ان لا يكون موجبا وهذا الرجل لان العام لما كان معلولا يثبت احتمال التعدي الى فرع فصار
مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاملا ولا احتمال لا يسقط العمل بالاول وكذا ايضا دليل التخصيص لانه حصل من التعارض
في العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل ولما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا بيقين فهذا تخصيص العام
بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه انما عمله منع التكلم بقدر المستثنى فكان عدما
والعدم لا يعلل فاذا لم يعلل اقتصر على قدره وقد نص عليه معلوم فبقي ما وراءه معلوما بلا شبهة وبخلاف الناسخ لما
للحكم تعرض بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان انها لذلك الحكم فاذا ورد الناسخ حاجا فاحتمال ان يكون معلولا لم يكن
يعتبر ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يتضمن العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه
لا يعمل على سبيل المعارضة حكما الا لتبيين ان العدد المخصوص لم يكن داخلا فعلى انا اذا حمل علته على هذا الوجه
لنا ان قدرنا تعدي العلة الى العالم لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سبيل المعارضة **قوله** ونظيرهن للعلة اي نظير قدر
الاستثناء المحض والنسخ المحض ما فرضنا بينهما وهو دليل الخصوص من المسائل اما نظير الاستثناء كما اذا جمع بين حر وعبد
او بين عبد وميت او بين مدبر وذكيه او بين حر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميتة
او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد لان قبول العقد شرط في الآخر والبيع لا يصح به البيع لانه لا يقع العقد بصفة المالية والتقويم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلو جاز
العقد لعبد او الحي او الذكية او الخل انما يكون بحصته من الثمن بان يقسم الثمن على قيمته وقيمة الآخر لو كان مالا متقوما والبيع
بالحصة لا يصح ابتداء للجهالة كما لو قال بعتك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الآخر او
قال بعتك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من
قوله بثمن واحد فاما اذا فصل بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة فكذا الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز

العبد والذكية والخل ما شيء مما ملك [illegible] على ما وصف فيه المفسد وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما
عرفت العلة المفسدة فيما هو كل متقوم منها لكن احدهما منفصل عن الاخر في البيع ابتداء او بقاء فوجود المفسد في احدهما
لا يوثر في العقد على الاخر [illegible] الا باعتبار التبعية وليس احدهما تبعا للاخر ولا باعتبار انهما كشيء
واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد الا ترى انه لو كان عبدين فهلك احدهما [illegible]
العقد في الاخر [illegible] قبول العقد في احدهما شرطا لقبول العقد في الاخر [illegible] لئلا يكون المشتري ملجأ
الضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الاخر وذلك معدوم [illegible] وصار هذا كما اذا
اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا فان العقد [illegible] وابو حنيفة رحمه الله يقول [illegible]
في الايجاب فقد شرط فيه قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر [illegible] لا يمكن قبول العقد [illegible]
دون الاخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد [illegible]
[illegible] الشرط الفاسد [illegible]
[illegible] هذا الشرط باعتبار [illegible] البائع [illegible] لا باعتبار وجود المحلية فيهما فصارت هذه الجملة [illegible] المسائل
التي ذكرها [illegible] الحر والميتة [illegible] العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية
والخل ابتداء بالحصة كما ان المستحق [illegible] الكلام [illegible]
فهو اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما حرا او مكاتبا او باع جاريتين فوجد احدهما
ام ولد [illegible] او مدبرا
او ام ولد [illegible] شرطا لقبول العقد في [illegible] فيفسد العقد
كله [illegible] ان كل واحد منهما داخل في العقد [illegible] باعتبار الرق والتقوم [illegible]
موجود فيهما [illegible] فكان بمنزلة [illegible] البيع جائز [illegible]
[illegible] ان البيع في المدبر ليس [illegible] على الاطلاق [illegible] بيع المدبر [illegible]
القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر [illegible] قضاؤه [illegible] المكاتب [illegible] برضاه جاز [illegible]
الروايتين وكذا بيع ام الولد [illegible] ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
واذا [illegible] المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه [illegible] دخوله في العقد [illegible]
تناول الايجاب اياهم ضرورة [illegible] للحكم وهو ثبوت الملك للمشتري [illegible] العتق عليهم فكان هذا بمنزلة [illegible]
بعد الدخول في العقد [illegible] الجهالة [illegible] الثمن [illegible]
لا توجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم [illegible] فان قيل
[illegible] ثم خروجهم [illegible] كلام العاقل [illegible] وانعقاد العقد في الاخر قوله
ويظهر دليل الخصوص [illegible] الشرط [illegible] الخيار الى الشرط [illegible] كزكوة المال [illegible]
الذي [illegible] شرط الخيار ايضا وهو من قبيل [illegible] الزكوة [illegible] الصلوة [illegible]
الذي يوجب الخيار [illegible] واعلم ان شرط الخيار [illegible] للحكم ولا يمنع [illegible]
يمنع السبب والحكم جميعا [illegible] دليل الخصوص [illegible]
[illegible] دليل الخصوص [illegible] يمنع الحكم [illegible] السبب [illegible]

بمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ [illegible] اذا اجتمع فيه الحيثيتان وجب العمل بهما
المسائل كما وجب العمل بشبهي دليل الخصوص العام. قوله اذا باع عبدين [illegible] هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان لا
تعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان يقول بعت هذين العبدين بالف على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا
الوجه يفسد البيع لجهالة المبيع لانه اذا اشترط الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الاخر وهو مجهول [illegible] لا
يثبت في المجهول ابتداء ولجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن [illegible]
للحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد وهذا كما لو قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته من الالف اذا قسم على قيمتهما وذلك باطل كذا هذا والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار [illegible]
بالف كل واحد منهما بخمسمائة على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان الذي يلزم فيه البيع
وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وهذا كما لو قال بعت هذين العبدين بالف كل واحد منهما بخمسمائة الا احدهما والثالث ان يعين الذي فيه
الخيار ولا يفصل الثمن [illegible] بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا
في الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف فيبقى ثمن الباقي مجهولا كما ذكر [illegible]
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله [illegible] هذا الوجه [illegible] العقد في الذي ليس فيه خيار [illegible]
[illegible] الايجاب تناولهما جميعا [illegible] للبيع والتسمية [illegible] الا ان الخيار دخل [illegible]
للحكم [illegible] الايجاب [illegible] حصته من الثمن [illegible] قسمة جملة الثمن [illegible] الجهالة [illegible]
فلا يمنع الجواز [illegible] والمدبر الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب اجاب عنه [illegible]
الوجه للخيار [illegible] للحكم لكن العقد انما ينعقد للحكم وحكم العقد [illegible] الذي شرط فيه الخيار [illegible]
وذلك النص قائم من كل وجه [illegible] الكلام [illegible] الايجاب قاصرا عنه في الحكم من كل وجه للضرورة
ذلك فجعل الايجاب كان لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر [illegible] لعدم المحلية [illegible] الايجاب في الاخر بحصته من الثمن
وذلك لا يجوز بخلاف المدبر [illegible] الايجاب تناولهما [illegible] للحكم ضرورة صيانة حق [illegible]
[illegible] لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة [illegible] الايجاب [illegible] الضرورة وذكر في [illegible]
الفرق بين المدبر والقن [illegible] هذا الفصل [illegible] العقد [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] كما ذكرناه [illegible] الجهالة [illegible]
العقد [illegible] الحكم [illegible] الخيار [illegible] مجهولة [illegible] العقد [illegible]
في العقد [illegible] الشرط [illegible]
[illegible] المفسد [illegible] العقد [illegible] المفسد [illegible]
[illegible] الثمن [illegible] الخيار [illegible] الثمن [illegible]
العبدين بالف [illegible] هذا الوجه [illegible]
[illegible] الخيار [illegible] الثمن [illegible] الجهالة [illegible]
عند عدم التعين [illegible] الفصل الرابع [illegible] البيع [illegible] قبول العقد
في الذي [illegible] الخيار شرطا [illegible] العقد [illegible] العبد [illegible] الثمن
[illegible] رحمه الله [illegible] العقد

لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد لا استراط قبول المبيع للانعقاد في المبيع فكان شرطا
فاسدا فانه الذي شرط فيه الخيار وفيما فعل في العقد الى الشرط لم يؤثر في السبب على المنع من انه تعالى في حقه فكان
اشتراط القبول في اشتراط المبيع لا غير المبيع فكان شرطا محضا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد فان قيل هلا
عملتم بالشبهين جميعا في كل منها كما فعلتم في دليل الخصوص في العمل بشبه الناسخ في ان البيع وان لم يكن فيه الخيار
معلوم والثمن منفصلا فلنا العمل بها لا يمكن في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص لانه في الوجهين الا ترى لمن نظر
العمل بهما يؤدي الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبد من حيث دليل الفسخ اذا كان مجهولا سقط شرطه اذ
سقط شرط الخيار هنا لكونه مجهولا لزم العقد في العبد كما لو لم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين
ولا يجوز ولانا لو عملنا بها فالجواب لا يختلف ايضا لان حصته لا استثنا يوجب فساد العقد فيه الفسخ يوجب الفاكرة
العقد من لم يكن متحققا فلا ينعقد بالشك وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه الفسخ يوجب لزوم العقد
في الذي الخيار فيه وكون الحصة في الثمن طارئة عنه كما في اخبار القاضي الامام رحمه الله في شبهة الاستثنا يوجب
فلا يثبت الجواز بالشك ايضا واما في الوجه الرابع فبشبهة الاستثنا يوجب الجواز ايضا لانه استثنا معلوم كما في شبهة
الفسخ يوجب ذلك فكان فيه القول بالجواز عملا بالشبهين ايضا ثم جاء ما ذكره في الكتاب انه شبيه اول خيار
الشرط من دليل الخصوص ذكر على سبيل الاستئناف مسئلة الوكالات في اوجهها الاربعة توضيحا لما اقام الدليل
مجموع ما ذكر من وجه الشبه ان كون حق الشبهين خيار الشرط في الاوجه الاربعة على الشبهين وقوله فيما لا
بد من كونه ان يتنوع من وجه البطلان على شبه الاستثنا وقوله او وجه النفي الى الحر الناس بان يتنوع الوجه
الرابع على شبه النسخ **قوله** قبل لا بد من كونها مثل الحر والعبد تقديره لا بد من اعلام الثمن والمبيع للجواز
فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد احدهما لم يجز البيع كما لا يجوز فيما مع الحي والعبد الذي هو من اشباه
عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون الحاق الاوجه الثلاثة مع الحي والعبد في عدم الجواز فيثبت الدليل المدلول
او تقدير فصل لا بد من الاعلام للجواز انه لا بد منه لجواز البيع للحي والعبد عندهما فاذا لم يوجد الاعلام لم يثبت
قد مر في اول الكتاب

باب ألفاظ العموم

الجواز ولم نعلم العام فاستوعب جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان من الانتظام بطريق كانت الالفاظ الدالة على العموم
صورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا
لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم فيتناول الثلاثة فصاعدا اوله صيغة تثنية وتوجد من لفظه كرجال او
من لفظ كنساء وهذا جمعها الجمع ابو داود النظائر ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما
دونها الى الثلاثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وجمع البالغة بالواو
والنون والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هذا العدد لاسيما فيما يبنى فيه جمع منه للتكثير
كثرة وهو ما سواها من الجموع ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة
فادونها واما الحلوانيه جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله يقول هو صيغة كل جمع ذكر قول العامة واختار
ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة لان تبين اللغة جمع القلة لكون العموم فيه موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا
العشرة ونحوه يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف رحمه الله الاستغراق كما
نحو **قوله** مثل الرجال والنساء اللام في هذه النظائر لتعريف الكلام كله وقوله ولهذا اقر على الكليم يشتبه

ونها لانه يخرج به عن كونه دالة على الجمع فتنزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ
المشركين لا يصلح للواحد فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له ولا اخراجه من موضوعه واعتمد فيه على ان
التخصيص الى الواحد في لفظ من لا يخرج اللفظ عن موضوعه لان قلنا انها تحتمل الخصوص فانها تتناول
الواحد والجماعة وكذا في فلو اريد كرمته فيجوز التخصيص فيهما واما انها الى الواحد بخلاف الفاظ
الجموع لا يستعملها فيه الا وصاف لخروجها عن موضوعها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى
عاما مخصوصا واذا خصص الى الواحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة وليس لما ذكرنا
ان لفظ العموم دلالته على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد بل هو حقيقة
ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى لزم التمسك به بعد التخصيص حانوت لبقاء دلالة اللفظ
بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على الكثرة ما دل عليه بعده وما ذا آل
امر التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى
ان النسخ لا يجوز الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا
~~عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى ما دون الواحد في جميع الفاظ العموم من بها~~
يجوز به النسخ كما لا يجوز الى ما دون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق وهذا كلا
اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته قبل الوضع على الفرد والعموم فيه
ضمني فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز
تخصيصها الى الواحد ايضا **قوله** وصار كالشيء يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ما يطلق
على الثلاثة فصاعدا لا على ما دونها نظير الجمع وبعضها ما يطلق على الواحد فصاعدا وغاية التخصيص
هو ما بين ضرورة الواحد والثلاثة **قوله** فان ذكر اي قوله عبيدا او امثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة
وطريقه ان دليل العقل نبت ان الكل ليس بمراد وان ما دون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح
بعضه على البعض لاستواء التوجيه بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل **قوله** وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة ولما كانت المسألة مبنية
على الثانية هي معرفة ادنى الجمع لان عليه مدار التخصيص الى ما وراء الثلاثة في جميع الالفاظ عند البعض
والجمع المنكر عندنا بنا على ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها فقال وهذا اي انتهاء التخصيص الى
الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو
مذهب عبد الله بن عباس وعثمان اكثر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل
اللغة رحمهم الله وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر
وزيد بن ثابت رضي الله عنهم كذا ذكر الغزالي والمذهب منقول من الخلاف الفروع لا في الاطلاق
انه هل يصح استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازا فانهم اجمعوا عن ذلك واكثرهم على انه يجوز وما بين
من يصل الى ظهر جواز التخصيص الى اثنين عندهم ومما اذا قال لله علي ان اتصدق بدراهم او قال لفلان
علي دراهم او نذر ان يتصدق بدراهم على فقرا او ما يلزمه على من اقل بالاتفاق وهو الثلاثة عندنا العامة
والاثنان عند غيرهم تمسكهم فالمراد من صيغ الجموع حقيقة انه ثبت كما في الثلاثة بالسمع والعقل

قوله تعالى وداود وسليمان

ولاستعمال ارباب اللسان والحكم اما التسمية فقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين
تضمنه الجمع داود وسليمان وقوله تعالى اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان بغى بعضنا على بعض فاستعمل فيه ضمير الجمع وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد
قلبا كما وقوله جل جلاله انا معكم مستمعون فالمراد موسى وهارون وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب
عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف وبنيامين وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
ومن هو ان يحجبانها الى السدس كالثلاثة وقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة وهو افصح
العرب فلو لم يكن هذا ولهوم الاعراب لكان حجة لمن صاحب الشرع اولى واما المعقول فهو ان اسم الجمع
حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود في الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصيران معا وله اسم
الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع في الثلاث اكثر الا ترى ان الثلاثة
فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع الاجزاء وتركيبها كان اقل الجسم جوهرين
لوجود معنى الاجتماع والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر واما استعمال ارباب اللسان فانهم
يستعملون صيغة الجمع في الاثنين كما يستعملونها في الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا
نفعل كذا وصح ان يكون حقيقة في الموضعين واما الحكم فهو ان للمثنى حكم الجماعة في المواريث والوصايا
فانه كان للابنتين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى لاقرباء فلان
من كان يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى في معنى الثلاثة ويصح اطلاق صيغة
الجمع عليه ومن منع استعمال اسم الجمع في الاثنين الا مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على
الرجلين لصح نعت احدهما بالآخر ... جاءني رجال عاقلان ورجلان عاقلون لانها
واحد وتمسك الجمهور بما هو المذكور في الكتاب فيما سنذكره وقوله
الجمع بضم الباء مشغول الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض
المثنى اي محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او معناه يستعمل التثنية
ان يستعمل كما يستعمل له الجمع او هو بفتح الباء وكسر الميم اي يستعمل
لكن فعلنا كما نقول للجمع قوله وفي المواريث ...
فقوله تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا واما استحقاقا فقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين صرف
لفظ النساء الى اثنتين مع تاكيده بقوله فوق اثنتين وقوله صلى الله عليه وسلم والثلاثة ركب اي جماعة
فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة
من كلامه الحكيم لم يوجب الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا
حكما فكذا المفرقة في الحكم لا يدل على الافتراق في الحقيقة لانا نقول من فرق بين الشيئين
يوجب المغايرة بينهما بما يثبت من فراق لا محالة وهنا ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع المعنى
الركب الجماعة لغة فثبت الافتراق في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قال الواحد والاثنان
ركب ومن تبانا بركب الى جمع والثلاثة ركب اي جمع وعلى ذلك اي على الاقسام المذكورة
بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا ومضمرا فعالوا رجل رجلان رجال وعالم عالمان علماء

عليها وبالوا مثل وفعل كذا انما فعلت كذا فعلوا كذا اولما قسموا الثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة
دل ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما
وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل داخلا تحت صيغة الجمع على السواء قوله ولانه علامات على الخصوص
مثل الالف والنون المكسورة حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في حالتي
الجر والنصب في تثنية الاسم لا يوجد اسم للواحد بنيته مختلفة وكذلك الجمع وليس ذلك للتثنية انما الظاهر لامه
مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين
ابدا انه ينعت بالثلاثة وينعت بالاثنين فيقال رأيت رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ابصار اثنين
رجال ولا يقال جاءني رجلان فاذا كان لا ينعت بالاثنين عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما كالواحد وكذا لا
تضاف العدد الى التثنية فلا يقال اثنا رجلين وتضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكره في كتاب بيان حقائق حروف المعاني
ولان الثلاثة فصاعدا تتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع بغير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم
عند الاطلاق دليل الحقيقة ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار
رجال بل رجلان وما رأيت رجالا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته
من امارات المجاز والحقيقة ولهذا قال الفقهاء ان من حلف لا يتقدم على الواحد ... الامام من الجماعة في الجمعة
بالاثنين والتقدم سنة الجماعة بالاتفاق واجماعهم على ترك التقدم دليل على ان ليس للجمع وانه قسم
منعهم قوله واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اي ضم اليه الواحد يعارض العدد ان اي اثنين
كل واحد منهما غير ضروري تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية
من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه واما الثلاثة فانها تعارض اي تقابل كل فرد منها
مستتبعا له ويصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الافراد بوجه وكل معنى الجمع فيطلق عليه الصيغة الموضوعة
للجمع حقيقة وبهذا خرج الجواب عما قالوا ان المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان
اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس بمعنى الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يبقى فيه معنى الفردية
من افراد التثنية وذكر في الثلاثة دون من شنيز والله على ما قد رد لا على ما نزل عليه العاشق من ذكر
ان الواحد يقصد منه معنى الجمع ومنهم بعضهم الاشارة الى بعض لانه متركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا ينطلق
عليه اسم الجمع قوله في ابتلاء الاعذار اي اظهارها كامهال القاضي الخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام وكذا
امهال المرتد للتامل وكذلك المسح في حق المسافر ومن اقل الحيض مقدر بثلاثة ايام وكذلك التحجير مقدر
ستين وكان في قصة موسى مع صاحبه وقصة صالح ولو كان لاثنين حكم الجمع لم يكن للتقدير معنى بل دليل الى نحو
فصل الثلاثة لانه دل ان الجمع يساوي بعضه بعضا وبما فرع على اقامة الدليل على ما ادعاه شرع في
الجواب عن كلمات الخصوم فقال اما الحديث وهو قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث
يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للبنتين الثلثان وعلى سنة التقدم للامام يعني المراد
على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن
يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه والآخر

تساوه واما استقم عا السلامه فصاعدًا او حمل على ان للاثنين حكم الجماعة في ان تصيبها الجماعة انيقا
اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لبعلم من احكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا
ذكره ابو بكر الجصاص وغيره وحوله في المواريث ويرث في الاحتجاج جواب سوال وهو ان تعالى لم احقق
المواريث سابي من احكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فما بالك الاحتجاج فيما ذكرنا وهو جواب عن
كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى في المواريث والوصايا والحجب فيما حتى ذكر في المواريث قوله تعالى فان
كن نساء فوق اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اي ان كانت من اختان لا تنام او اكثر اثنتين واثبت للاختين ثلثي المال
فصح هذا النص وورثت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك اي لبس لما فوق العشر الكثر
من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في المواريث ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اوحي
بان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قوية وهي قرابة جزئية كان اولى فثبت ان للبنتين حكم
الثلثين بهذا النص ايضا وليس في المواريث موضع اخرى الحق فيها الاثنان بالجمع لا في استحقاق شيء
البنات ومن هذا فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنين بالثلاث فلهذا اجمل اللث عليه وكان هذا
النص هو الموجب لاستحقاق الاثنين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فان كن نساء فوق
اثنتين والجواب عن النزاع لم يقع فيما نحن فيه في الحكم بل فيما سنا وله لفظ الوصايا والملحق في بين اصحابنا
ومن جعل **قوله** والحجب يبتني على الارث ايضا يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع
ايضا في الحجب لانه مبني الحجب على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة
العلماء وهو من هنا اي معناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث فكان لا يتحقق الحجب مبنيا على الارث فثبت
للاثنين فيه حكم الجمع ايضا فانه يتعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين بالنص ايضا
لا بالنص على ما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين وقال الله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك فقال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما
رواه وفي رواية لا استطيع ان انقض ما كان قبلي وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاثنين
ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولما تكلم عليه عثمان ولما عدل الى التاويل فلما لم ينكر عليه
عدل الى التاويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين
ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان الحجب بالاخوات المنفردات من الاخ يثبت باسم الاخوة وان لم يتناولهن
المفردات على **قوله** والثاني اي الثالث والثاني لذلك الخبر انه محمول على الجماعة في الاثنين للواحد
ويروى ان كان منهيا في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم الواحد شيطان والاثنان
شيطانان والثلاثة ركب ثم نهي عن ذلك للمبالغة عن اجتنابه حتى سمي اسم الشيطان بناء على ان الاول كانا
يكاد في الفعل لكن رواه اذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم واظهر قوة الملحق قال بن اسان ما في نهما جماعة
وان ابهم في لفظ الجمع مع انه نوع التباس ان الثالث والثاني ولو كان والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن
قدره ان اول الحديث اولا لنا ويلزم هذا بالنهي الا انه جعل الثاني مثل الاول بمنزلة دليل واحد مبني الكلام على
انهما والثاني وهو **قوله** فلنا وقع زائدا الى المعنى يتم بدونه وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدونه فهما
ايضا ومعناه محمول على نهيه في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين **قوله** واما الجماعة عن

فيهم ان من الامام سقدم على اثنين تعالى انما تقدم عليهما لان من الامام ان غير الجمع محسوب من الجماعة لان الامام
ليس بشرط لصحة ادا سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة فاذا كان معه اثنان
تكملت الجماعة فيتقدم عليهما وهو يتقدم الامام واصطفاف من خلفه في صلاة الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها
كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلهذا اشترط ثلاثة سوى الامام **قوله** واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان ما في الصورة قلبان وقد ذكر اهل الكتب ان بعض المنفعة
بما في الانسان زوج كالعين كما كان من خدا منه لعظم منفعته بالزوج كالحق الزوج بالفرد في قولهم مشى برجله
وسمع باذنه وابصر بعينه من لا يرى انه لو قطع لسان انسان او قرنه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كما
لو قطع اليدين فصار ذلك قلب من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة واحدا فلهذا اطلق اسم الجمع عليهما
ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فصار للمناوح قلبين وقال الذي لا يميل الا الى الشيء الواحد
له قلب واحد ولما مالت حفصة وعائشة الى الرسول صلى الله عليه وسلم في شان مارية وقع في قلبهما دواع
مختلفة واحكام متباينة فصح ان يكون المراد من القلوب هو الدواعي واذا صح ذكر وجب حمل اللفظ
عليها لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف الميل بذلك المحمول ومن جملة اللوم على ذكرا في هذا
ما ذكر بان اطلاق الجمع على التثنية مثل هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسين وذكر
التسهيل ونظائرها على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب الكثير فيما كان من الانسان
من اعضاء فردا غير مثنى وفيه وجهان اخران من افراد والتثنية وقال الشاعر كانه وجه تركيين قد غضبا
مستهدف لطعان غير تذبيب وقال في التثنية ظهراهما مثل ظهور الترسين **قوله** وقولهم نحن اذا كان
فعلنا لا يصح من واحد يحكي عن نفسه وعن غيره يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا
عن واحد يحكي عن نفسه وغيره ولا يمكن صدوره عن اثنين الا من المتبدئ بالكلام الواحد لا يكون
اثنين بخلاف الخطاب فان الكلام الواحد يكون ان يخاطب به اثنان فصاعدا على الحقيقة اذا كان كذلك كان ذكر
الغير فيتعلق له المراد بحتمل هذه الصيغة فلم يوجد لها صيغة لذلك بكون النبي من اجما للاصل فاختير لها صيغة الجمع
مجازا ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في كلام
المتكلم وكذا الغير الذي يخبر عنه ايضا في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة للتمييز الا ترى انه لم
توضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة وذكر في شرح اصول
الفقه لابن الحاجب ان الاصلاف لفظ **جمع** اعني الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك متحقق في الاثنين
من غير خلاف وانه الضمير الذي يعبر فيه المتكلم نفسه وغيره متصل نحو فعلنا لاتفاق اهل اللسان على
كونه موضوعا للتعبير المراد به نفسه وعن غيره سواء كان ذلك احدا او اثنين او اكثر نحو قوله تعالى نحن نقص وقولكم فان
تعدد من شخص والتعبير عنه في اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع جزاء من
استثقال الجمع بين تثنيتين واما الخلاف فنحو رجال ومسلمون وضمائر الغيبة والخطاب التي تثبت في وضع
اللسان متبوعيتها بصيغ التثنية ولا يلزم على ما ذكرنا وكذا فانه يتبوق بصيغة التثنية بالاتفاق من ثبوت
بها اذا لا يقال قلبا كما لا يقال قلتني بهذا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالجمع والمتفق عليها فقد جاء مسلكه
عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلل مخصوصة ولكل باب في قياس واللغة لا تثبت قياسا واما الجواب عن قوله تعالى

قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين

قال الله فان كان له اخوة

قوله مطلقين ... في رعاية المطابقة بين الصفة والموصوف

قوله تعالى انا معكم مستمعون

قوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم

وكذا الحكم في شاهدين يشهدان [illegible] المراد [illegible] وشهادة [illegible] المصدر مضافا الى الفاعل
والمفعول واذا اعتبر الجمع كانوا اربعة ومثل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة وعن قوله عز اسمه واذ تسوروا
المحراب الى قوله ان الخصم الذي اسند الفعل الى ضميره اسم للواحد والجمع كالضيف بدليل هذا خصمان كما في هذا ضيف
وهو لا يصنع وقد كان المقاتلون جماعة ومعنى قوله خصمان فريقان او [illegible] خصمان والدليل عليه قراءة من قرا بغى بعضهم
على بعض في [illegible] قوله ان هذا [illegible] اي ما ذكرت فانه يدل على الشيئين [illegible] قوله البعض المراد [illegible] بعض
على بعض [illegible] لكن صيغتها [illegible] صوره الخصم فسموا به وعن قوله تعالى انا معكم مستمعون ان المراد
موسى وهارون وعون اي انا معكم بالعون في النصر ومن ارسلنا اليه بالعلم والقدرة وعن قوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم
يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي على انا لا نشك اطلاق اسم الجمع على الاثنين
مجازا فيحمل هذه المطلقات على المجاز لما ذكرنا من الدلايل واما الجواب عن كلام الفرقين [illegible] انهم يراعون صورة اللفظ
حتى لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف [illegible] وقد
التزم بعضهم [illegible] قوله واما المشترك فحكمه التوقف فيه [illegible] اعتقاد ان الثابت به هو
المراد من الوقف التوقف فاي حكمه التوقف فيه عن اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق [illegible] دليل الترجيح
لان الشركة تنبئ عن المساواة وبعد [illegible] هذا المال [illegible] النصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكان
الثابت [illegible] عند المتكلم غير معين عند السامع فلا يتعين المراد به الا بدليل زايد [illegible]
[illegible] الوقف [illegible] لا يتعدى الطلب كما [illegible] في المتشابه [illegible] ادراك المراد وترجيح البعض [illegible]
[illegible] وله بشرط [illegible] بخلاف المجمل انه لا يدرك بالتامل [illegible] الى ان ياتيه البيان [illegible]
[illegible] لا يترك الطلب [illegible] التامل في الصيغة ليتبين به المراد او طلب دليل اخر [illegible] المراد
بالوقوف على المراد [illegible] الاستغناء به لزوال الخفا والله اعلم

باب [illegible] احكام القسم [illegible]

قوله ويحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف ان موجبه العمل واما انه [illegible]
الحكم على سبيل القطع او الظن [illegible] العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او
خاصا وعند [illegible] مشايخ ما وراء النهر [illegible] حكمه وجوب العمل [illegible] اللفظ
ظاهر الا قطعا [illegible] اعتقاد ما اراد الله [illegible]
تاويل [illegible]
[illegible] ان المراد [illegible]
[illegible]
[illegible] قوله لما ذكرنا من [illegible]
[illegible] اللغة [illegible] الظاهر [illegible] معناه والقسم الثاني [illegible]
معناه اللغوي وكذا المفسر والمحكم [illegible]
[illegible]
[illegible] التعارض [illegible]
الظاهر والمحكم في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز اسمه
فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان [illegible] المحكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] التابيد [illegible]

محافظة على التشاكل

نظير تعارض الظاهر والمحكم
قوله تعالى وما كان لكم ان
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب

١٣٢

ظاهر في اباحة جميع النساء ولعمومه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم فيرجح المحكم على الظاهر ومنها قوله
[illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible] ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيمة كذا في النافع وقوله صلى الله عليه
وسلم لغالب بن ابجر كل من سمين مالك فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم ايضا
ومثل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل شيئا اخر والثاني
محكم لان التابيد [illegible] ولعمومه يوجب قبول شهادة المحدود لقذف اذا تاب والثاني [illegible]
رده فيرجح على المفسر ولقائل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر [illegible]
النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل [illegible] العبد والفاسق
بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات كذا [illegible] اشهاد القبول فان اشهاد [illegible]
والمحدود [illegible] النكاح [illegible] عقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم واعلم ان ايراد
المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتحقق بالدليل والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب
فلا [illegible] اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال [illegible] للايضاح على سبيل التبرع فاذا [illegible]
فلا عليك ان لا تتعب في طلب المثال قوله ومثاله اي مثال [illegible]
محمد رحمه الله [illegible] واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعي ولا يصلح ردا [illegible]
تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتملهما [illegible] الالفاظ المذكورة
[illegible] الحق [illegible] الصدق [illegible] البر [illegible] الصلاح [illegible]
[illegible]
[illegible] الصدق [illegible] الصلاح [illegible]
[illegible] الصدق كان تصديقا واقرارا لانه [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الخطاب [illegible] الجواب [illegible] الصدق
[illegible] الدعوى [illegible] الحق [illegible] الصدق
[illegible] الصدق [illegible] الحق [illegible]
اولى بالاستعمال [illegible] الدعوى الباطلة [illegible]
وقال بعض المشايخ [illegible]
او الصدق [illegible] الصدق [illegible] الكذب [illegible]
ومعناه [illegible]
[illegible] محمد رحمه الله [illegible] البر او الصلاح
لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير [illegible] كما قال تعالى ولكن البر من [illegible]
هذا اللفظ [illegible] المجمل لانه [illegible] على السواء [illegible] اللفظ المجمل
لا يصير [illegible] الجواب [illegible] صفة للخبر [illegible]

الصلاح

والصلاح اولى بكاء والزوم الصلاح وانترك الدعوى الباطلة ولو ضم احد الثلاثة الى البر او الصلاح اولى بكاء والزوم البر او النقض كان
الصدق لبرّ او الحق الى البر او النقض الى البر او قدم البر على البر الصدق والبر الحق او البر النقض كان
اعداد الان البر لما صار يحتمل منافه اضمن العساناه من بر كلن البر مقرونا بالصدق مستعمل في موضع
الخطاب تقال صدقت وبررت فان ضم شيئا من هذه الثلاثة الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة
للخبر ولا مستعمل في التصديق بل قال صدقت وصلحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل
من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون رد الكلامه بابتداء امره باتباع الحق
والصلاح وترك الدعوى الباطل **قوله** ومسالة ايضا اي نظيرنا حجة لنا على الدعوى وترك الاحق في ايضا
من علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امراة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقالت زوجت نفسي منك انه متعة
ليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفا
لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلثة ايام وكالطلاق الى
شهر وهو انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا او لنا
ما روي عن عمر رضي الله عنه قال لا اوتي برجل تزوج امراة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره والمعنى
فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الحكم بالمدة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة
عقد كان مشروعا على المنفعة موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا بعقد المتعة لا يحتمله
ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانها في الحقيقة لملك التمتع بها فما
المحتمل صدر الكلام محمولا على المحكم من سياقه وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن القرض
وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع واذا تعين كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو لا يشترط
الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد فيه فلا يلزم على هذا اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق
قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انه عقد العقد مؤبدا الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل
النكاح بعد مضي الشهر وهاهنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت **فان** قيل روي عن الحسن
بن زياد ان ذكرا من الوقت تعلم انهما لا يعيشان اكثر منه كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تاكيد
معنى التابيد فان النكاح ينعقد للعمر بحلاف ما اذا ذكر اياما فلا يعيشان اكثر منها وعندنا الكل سواء لان التابيد
من شرط النكاح فالتوقيت يبطله مطلقا المدة او قصرت كذا في المبسوط ولان النفع نص في قطع
مواساة ملك النفع على المراة ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة لملك التمتع بها وقد يزول التمتع بها كما
ذكرنا فحملنا المحتمل على المحكم اي افاده معنى المتعة ولا يحتمل النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى
شهر **قوله** مثاله اي مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع
على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به حتى يوجد من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد
استتر مراده اي اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش
فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقطع سواء كان القبر في بيت او لم يكن في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله يقطع به اصلا لكمال الشافعي تعالى بعضهم انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرز
او في مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع ان كان القبر في برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي وذكر

بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال وذكر شمس الائمة رحمه الله في المبسوط والمصنف في شرح
الجامع ان ما ذكره القاضي الامام رحمه الله وان كان القبر في بيت مقفل فالاصح عندي انه لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت
لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرز في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تاويلا في الدخول فيه لزيارة القبر فلا
يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال ان النباش سارق لان السارق اسم لمن ياخذ المال على سبيل الخفية وهو يتحقق في النباش
واختصاصه باسم آخر لا يمنعه دخوله تحت اسم السارق لانه انما اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فيكون تعيينا لذلك
النوع ولا يخرجه اختصاصه بهذا الاسم عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع على المسلمين باسم الطرار وكاختصاص من يلاعن باسم الانسان لا يمنعه عن
الدخول تحت اسم الحيوان وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نبش قطعناه وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا
كسارق احيائنا وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه والمعنى فيه انه سرق نصابا
كاملا من حرز مثله فيقطع كالسارق لباس الحي وكالسارق الثياب من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة
المالية لا تختص بان لبس الميت لانه يعد صالحا لما هو المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز بالاحصن من ذلك المواضع
والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والفندق
للدراهم ولا يسلم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر يوضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون حيث
لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور
كالحظيرة للغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في
القبر الا يرى انه لا يجب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يغرم تضييعا ولا يضمنان شيئا
لان ذلك احراز منهما للمال ولو كفناه زيادة على العدد المسنون ضمنا الزيادة لانه تضييع ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع
لما عرف ان شرط السرقة ان يكون الماخوذ مالا مملوكا وان الكمال فيما شرط كما لا يتبع شبهة العدم فيجمعها اولى الحاق
بيان قصور الفعل ونقصانه ما روي عن علي رضي الله عنه ذكر الشيخ رحمه الله في كتاب اصول ان النباش ليس بسارق على بر الطلا
لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي بالاختفاء عن الحافظ الذي قصد لكنه انقطع حفظه بعارض
نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه عليه ومنه استراق السمع استماع كلام الغير على غفلة ويقال فلان يسارق النظر
اليه اذا اغتنم غفلته واحتال للنظر اليه والنباش يسارق عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد
الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لا عين من يكون منكرا لما اتى وشارد الحرم يختفي من الناس كيلا يعثروا على
قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ممن يتمكن من اخذه بحرزه لا ترى لا يتمكن من فاحشة ترد شيئا وكان
النباش سارقا صورة لا معنى كالمستامن بسارق صورة لا معنى وهذا لانه تغيبه عنه فعال نبش وما يرقي كان
بمنزلة البيع المتبوع لكون لا ولى اولى فلان من ظن يحتمل اسم السارق المسافر ان هذا الاسم وهو
السرقة يدل على خطر الماخوذ اي على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطع في الجريمة وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعن
نسائه ابيت ضوء تكثير يسوق حجرا اي قطعة من حجر حيث سخاكذا فسر ابو عبيد ولذلك العقوبة شرطه
جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذي دل
عليه اسم النباش وهو النبش في عادة القصور والمحال لا ينبش التراب واخذ الكفن لا مولع من الجرايد اعراض اعلى

وادى الخصال بشهادة العرف والطبع السليم والتعدية بمثل اي تعدية الحكم بمثل ما ذكرنا وهو ما اذا
كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاستواء الحدود فانها تندرئ بالشبهات فكيف يجب
اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين ما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ازيد
الطرار بان اختصاصه باسم لغوي عن السارق لفضل في جنايته وجراءته في فعله اي مهارته لانه يسارق الاعين
التي ترصدت للحفظ مع من انتباه وللحفظ وكان موقعا دقة لا عن حال نوم المالك وغيبته فكان
اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مراده بالاسم لعارض
وهو زيادة حيلته قبل الطرار لا المعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم وقوله تعديه
لي رد وجه شبهه اي بمثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من
باب دلالة النص والتعدية تستعمل في القياس الا انه سماها تعدية لشبه دلالة النص بالقياس واخراجا
للكلام على مقابلة كلام الخصم واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه
انما يملك ما فضل عن حاجة الميت والكفن اولى لانه مقدم على الدين ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية
لانها عبارة عن القدرة ومن سماته وادنى درجاتها الحيوة وقد زالت واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول
وبرود خاد الوقت للحاجة وهذا المقصود مفوت في الكفن لانه مع الميت يوضع للبلى وهذا يوضع في القبر
[illegible] من الكفن البلى والاشارة الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديد
والحي احوج الى الجديد وكانت مالية الكفن في تسليم السلف دون ماله مما يتسارع اليه الفساد واما النقصان
في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت والقبر ليس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه ثوب لا يصير
حرزا [illegible] وما كان حرزا للشيء كان حرزا لجنسه الا انه لا معنى الصيانة لا يختلف في جنس وجنس
حفظ العين ولا يصير حرزا بالميت لانه عاجز لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفظ القبر حرز الميت عن
السباع واخفائه عن الاعين لعجزه عن الكفن [illegible] قوله تعالى فاذا لم يكن احرازا كان التكفين تضييعا
ولانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف المال الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا اعرابا كتناول
الطعام والقاء البذر في الارض فان قيل هو ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع
كالحنطات ليست بحرز [illegible] وعند الاجتماع تصير حرزا قلنا نعم اذا امكن بالاجتماع
[illegible] الحفظ [illegible] الاجتماع [illegible] الحفظ [illegible]
[illegible] الحكم [illegible] هذا المكان موضعا لحفظ الثياب [illegible] الى الحفظ
[illegible] الكفن بعد الاجتماع [illegible] واما ما روي انه صلى الله
عليه وسلم [illegible] قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا في
ابو عبيد [illegible] المختفي النباش [illegible]
[illegible] رضي الله عنه [illegible] ابا بكر رضي الله عنه قطع [illegible] الشام
وكذا [illegible] عائشة رضي الله عنها
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible]
على التشبيه [illegible]
مروان ابن الحكم [illegible] من الصحابة رضي الله عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى

والقطع على النباش والله اعلم

باب أحكام الحقيقة والمجاز

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوته امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اركعوا واسجدوا وقوله هل ذكره ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق [illegible] النجس [illegible] المامور
به والمنهي عنه عام [illegible] المامور والمنهي وهذا بخلاف حكم المجاز [illegible] استعمل له اي ثبوت ما استعمل اللفظ فيه خاصا
كان او عاما عموما كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اي [illegible] وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين [illegible] الحقيقة [illegible] الشيء
الواضع والسماع من الناس [illegible] لا يتوقف عليه [illegible] بالنقل عن اهل اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا تثبت
الا بعد السماع من صاحب الشرع والنقل عنه وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع [illegible] المشهور
من غيره امثال الوصف المؤثرة باب القياس [illegible] ان جواز استعمال المجاز
لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان [illegible] الاتصال بين محل الحقيقة
والمجاز [illegible] الحكم اي اسباب الحكم [illegible] الحقيقة والمجاز [illegible] عند التعارض [illegible] اذا
تعارض في كلام [illegible] كونه مستعملا في موضوعه [illegible] مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى [illegible]
والمجاز [illegible] ان يكون معناه اذا تعارض كلام [illegible] حقيقة وكلام [illegible] مجاز [illegible] اولى [illegible]
عليه [illegible] الحقيقة [illegible] على المجاز [illegible] القرينة [illegible]
وعدم [illegible] عليها [illegible] الشيخ [illegible]
اولى [illegible] انه ذكر [illegible] ان المجاز [illegible] الكلام [illegible] الانواع والعموم [illegible] الاحكام [illegible] الحقيقة
مستعمل [illegible] ان المطلوب [illegible] الكلام [illegible] الحقيقة [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الشافعي رحمه الله بعمومه [illegible] قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام [illegible] المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا [illegible] الطعام
[illegible] المساواة [illegible] الكيل
بالاجماع [illegible] العموم [illegible]
[illegible] كون الطعم علة [illegible] الحكم [illegible] السرقة والزنا [illegible] قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا [illegible] الطعام اسم [illegible] الطعم وهو
[illegible] الطعم [illegible] الاجماع [illegible] النص [illegible]
الكيل علة [illegible] المطعوم [illegible] الجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهو الطعم
الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
فاني اخشى عليكم الرماء وفي بعض الروايات [illegible] الربوا [illegible] الرما الزيادة والربوا [illegible]
اي زاد [illegible] الربا [illegible] غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع
[illegible] جميع ما يحل من المطعوم وغيره [illegible] الجص والنورة متفاضلا [illegible]
[illegible] ان الكيل [illegible] الصاع [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الكيل [illegible]
[illegible] لا تبيعوا الطعام بالطعام [illegible]
[illegible]
[illegible] المجاز [illegible] الكلام [illegible]
من الحقيقة والمجاز لان الحكم اذا كان مرتبا على الجنس [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] على الكلام [illegible] انواع الكلام الحقيقة
[illegible] المجاز ضرورة [illegible]

اقتضاه للوجود لاول وهذا هو معنى المعارضة من ان الخصم قال هذا النص مجاز وعبارة عن جماعة وقال وبطريق
اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد اي صلوة ولا يمكن القول بعمومه لان العموم من حكم
من الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع
بالمطعوم المقدر بالصاع فعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم متفاضلا ولا على
كون الكيل علة وصار موافقا للاول فيجيبه الخصم ان من اصل الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات
على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم
المشترك وكان من اصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لما يؤدي ذلك الى الاخلال بالفهم الا انه جوز ذلك
ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية من الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس وهي الضرورة
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء كما
ليس هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هاهنا عندي وبكما نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان
مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص لما اشار اليه في الكتاب بقوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس
بضروري بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة كيف يجعل هذا امرا ضروريا قوله لان عموم الحقيقة
لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا توجد حقيقة الا وان تكون عامة ولا يرد خلافه بل لدليل زائد على الحقيقة
مثل الواو والنون او من لفظ التثنية في قوله مسلمون ومسلمات او من لام التعريف فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم
ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذ كان المجاز قابلا له كما في الحقيقة
فان قيل سلمنا ان العموم في الحقيقة ليس بحجة كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون لذلك والدليل الذي التحق به يثبت
العموم بالمجموع ولم يوجد المجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه قلنا لا بد من مساعدة ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين
نوع تاثير في ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر ذكرنا انا وجدنا الواو
والنون ولام التعريف للجنس فيما يوجد لا يدل العموم يدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي
موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه عرفنا ان لا تاثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل
المؤثر لا الى كونه حقيقة ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها اتصلت
عن صيغة تلحقها فدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الخالي
عن الوصفين فقد انفصلت عن دليل العموم بما ذكرنا من النظاير فلم يثبت العموم بها وحدها لان الحكم المتعلق بالوصفين
لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على ان لا تاثير لكون الحقيقة مؤثرا في العموم قوله والصاع
نكرة اي لفظ الصاع في قوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو
تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة وقد دخلت عليها لام التعريف وليس ثمة معهود فانصرف الى
الجنس فاوجب التعميم وفي ضم قوله ويجاوره الى محله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اي جواز ارادة ما يحله
باعتبار معنى المجاورة كما ترى انه استعير ذلك بعينه العمى للشأن اي الشأن مستعار ذكر اللفظ
الذي صار علما لما يدل وهو الصاع ولا فيه الحكم لتعلقه ذكرا اي بما استعمل فيه الموجود لا الماهية
لام التعريف قوله لانهما سيان وبيان هو ان ما ذكرنا ان الحقيقة ترجح عند التعارض اي فيما يستويان في
العموم والخصوص ولكنا نعتبر بان له اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز

ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لانه اذا كان مملوكا وغير اذا كان عارية والدليل
ترجيح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعة له في الاصل
فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس في جهة الملك لا يترجح حتى يقوم دليل العارية كذا
قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجيح المحكم على الظاهر لا يدل على كونه
ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله والمجاز طريق مطلوب طريق مجازي يسلكه من غير ضرورة فانا
نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة
ولا لضرورة وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتقرر بهذا انه طريق مطلوب
فائدة والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد
من غرائب بدايعه ومحاسن بلاغته وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح
وقوله فاصدع بما تؤمر اي اظهر غاية الاظهار وكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وقوله اشتعل الصدع
الابهاج وقوله على اسمه وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جاء ذكره ويحرى مكنتها من الانهار والحركة
للماء لا للانهار وقوله على كلمة فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله اعلم
على اي متى نزه عن العجز والضرورات فيما له ليس بضروري ولا يقال المعتبر ضروري عندكم حتى لم يجز
عمومه اصلا مع انه موجود في القرآن فيشكل المجاز بذلك لانه يقول المعتبر في الضرورة راجع الى الكلام
والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز
لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لانه شرعه ليتوسع طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام الاستعمال
النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمعتبر في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان
كذلك جاز ان يوجد المعتبر في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا وهذا ظهر ان استدلالهم بالمعتبر ليس
يصح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما مر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول
بعمومه فاما المعتبر فغير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم وكذا
المحذوف فاسقط ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قال ابو اليسر المعتبر اذا كان
ثابتا لغة يوصف بالعموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيه فيتقدر بقدرها وفي
قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى قول من انكر وقوع المجاز في القرآن وهم الرافضة
واهل الظاهر منهم داود بن علي الاصبهاني وابو بكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل
انه يصدق نافيه واذا كان نفيه صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا امتنع ذكره في كلام
الله تعالى وبما ذكرنا ان المجاز هو استعمال الكلمة لغير ما وضعت له لا يكون من جنس الكذب
والله تعالى منزه عن الحاجة وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا اذ الضرورة
التكلم بالمجاز من هو متجوز ذكرنا بان المجاز موجود في القرآن وما وصل الى الكلام ونظائره
الكريم ان يحصى وقولهم المجاز كذب ممتنع وقوعه في كلام الله تعالى وهم منهم لان الكذب انما يلزم لو كان النفي
والاثبات بالحقيقة فيقول هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة تناقضا حينئذ واما اذا كان احدهما
بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات

لانها لا تتناهى وايام الله وصفه تعالى بكونه متكلما الا ان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسما
الله تعالى توقيفية وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم
افتروا هو ان في كلمات من القرآن طريقها المجاز لتشهير تارة ولبعضها على الحقيقة وتقوليه مثل قوله تعالى واسال
القرية وقوله فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فانه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الجدار
لاننا نبوء على ظلوم لا بارادة في الجدار فيتشهم من شرك كون المجازات التي في القرآن انما منه وقال العلما
من الجنس الذي عثر منه ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الروافض في دعواها ان الصحابة غيروا بعض القران
وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجاز فهو من
زيادات المبدلين بهم ولكن لغرض هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو
كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون كذبا لان
انا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع وان قالوا انه ذكر على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه
وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعدوم شيء كما قالت القدرية او يقول ليس بشيء كما قاله
غيرهم وعلى القول الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا مجازا وعلى الثاني يلزمه ان يكون قوله
عز اسمه ان زلزلة الساعة شيء عظيم مجازا واما الروافض المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا
كلام معهم في هذه المسئلة لانهم يجيزون في احكام الشرع وفي نسبة المجاز فظهر انهم الذين يشتطرونه ومن لا يثق
بشيء من القرآن فلا مناظرة في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله ومن حكم الحقيقة اي من احكام
لفظ الحقيقة لا تسقط عن المسمى بحال اي يجوز اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يجوز نفيه عنه بحال فاذا اطلق
كان مسماه اولى من غيره الا اذا كان مهجورا او معنا متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى
مهجورا اي ترك الناس العادة وارادته عن هذا اللفظ فحينئذ يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع
له ولا يتناوله عند الاطلاق سوا كان الهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز ويصير ذلك اي كونه مهجورا
دليل او معنا اي بازائه منزلة يصير المسمى المهجور مستحيلا تقديرا من جهة محتملات اللفظ مع صلاحيته
للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وهو الامتناع عن السكنى
من زمان التكلم الى اخر العمر المعبر الذي دل عليه قوله لا اسكن نكرة وقعت في موضع النفي فيعم ما يتصور
من السكنى في العمر وكان الناس يحنث في اخرة التي يتكلم ساعته كما قال زفر رحمه الله لو هو حقيقة
السكنى بعد الفراغ من اليمين واوقات الفوات شرط البر وهو لا يستغرق العدم في العمر كما لو هو طالع ثم
خرج على الفور بعد لا اشتغال الا انه لا يحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن
اليمين لكونه مهجورا في مثل هذا الكلام لان المقصود بالحلف منع نفسه عما وسعه من السكنى اذ اليمين التي تعقد
تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به
عنها لمقصوده قضا وكما قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله وكمن حلف لا يقتل
فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك فمات من الجرح بعد يمينه وكذا الجرح لا يحنث وان وجد الزهوق الذي به
يصير الجرح قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما وسعه والماضي المهجور عن
المستقبل قضا وهذا الموت باعتبار انه لم يبق بحت مقصوده ممتنع عن اليمين لكونه مهجورا او قس عليه

مجاز في القرآن

مطلب في حلف لا تسكن هذه الدار

مسئلة الطلاق ولكن حلف لا ياكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحنث لان عينه ماكول فان اكل من الخبز
يا كل الخبز ولا يحنث انه لا يحنث الا اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذكره لما يلزمه استعمالا ومشتمل فيصير
ما يتخذ منه من الخبز ونحوه وكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه والمبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير ولا وجه
عندي انه يحنث لان الدقيق يتاتى اكل عينه وما هو المقصود فاكل عينه يصير ياكل عينه وقد يتعلق فهو كل ايضا فاذا
كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا فيصير مثل عينه وفي المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز
لانه نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق يحنث
ثمة فيما نوى تغليظا حتى يحنث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر وكذا اذا
حلف لا ياكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث بعينه شجرا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان عينه
مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمر او ثمنه ان لم يكن قوله استحالة اجتماع
مرادين بلفظ واحد اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي
في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققين من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب
الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه
[illegible] ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدا بالعبارة
الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدا للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى
استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الا يرى ان الواحد منا قد يقول لغيره لا تنكح
ما نكح ابوك ويريد وقال توضأ من لمس المراة ارادة العقد والوطي وارادة المس باليد والوطي حتى لو صرح وقال
لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوضأ من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة وكذا يجوز ان يحمل قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطي والمس باليد
من غير استحالة وتوضيحه صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقال او لامستم النساء الا ان يكون المس باليد
والا ان يكون بالوطي واذا صح الاستثناء صح ارادة الجميع ايضا عند عدمه قالوا ومن هكذا عن الشافعي انه
قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء والعفو والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره الويل لك مريدا
دعا عليه بالويل او خبرا عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان فالواو هذا غلط لانه اذا اريد باللفظ
الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشترك
الكل او البعض حيث لا يجوز مع ضد هيئة لكل واحد لان العقل يحيل كون الفعل واجبا مع
تركه بضاده كونه ندبا او مباحا فالقائم بتركه مستحيل الجمع بينهما وكذا ارادة الكل تضاد ارادة البعض
فاما ارادة الظهر من المس باليد فلا تضاد ارادة الوطي من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول
بجواز ارادتهما ولمن ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ان العقل يجوز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون
باطلا وبيان ذلك [illegible] الى حقيقة ما استعمله الكلام ان الحقيقة ما يكون مستقرا في
موضوعه ومستعمله فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشي الواحد في حالة واحدة
لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشي الواحد لا يحل مكانين ولما ثبت انه لا يجوز
الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة او لا استعمالها فيه غير مريد له ايضا للتعدد

بما عا وضعت له فيكون موضوعها مرادًا او غير مراد وهو جمع بين النقيضين ولا استحالة في الوجه الاول
باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى وبالثالث ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف
التشبيه لما عرف في استعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف ورابعها ان المجاز
لا يتعلق الخطاب الا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد فيستحيل ان يكون الخطاب
الواحد جامعًا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا في حالة واحدة ولكن الفحول الاول اعترضوا على هذه الاوجه
فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعها حقيقة والمجاز متجاوز عن موضعه لكن بل اللفظ [illegible]
وحرف بلا شئ كما [illegible] متصف بالاستقرار والتجاوز ولكنه يستعمل اي يتلفظ به ويراد به موضوعه
وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني انا لا نسلم لزوم كونه غير مراد لما وضعت
الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون
مرادا او على الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رايت الاسود واراد به اسدًا ورجالا شجعانا لا يلزم
ان يضمر كاف التشبيه في البعض دون البعض وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ
على الحقيقة والمجاز اذا تساويا في الاستعمال لكن اذا غلب عرف الاستعمال في المجاز يحمل على المجاز من ان يقوم
الدليل عليه بقيام الدليل على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لجواز تعلق القصد من الحقيقة بهما جميعا و
بعض هذه من اعتراضات وهما تقول الجواب عنها كلام طويل والوجه الثاني هو الحق وقد اختار اكثر المحققين ان ارادة
المعنيين تجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وضعها لتجوزوا به
البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا من يريد الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعا
واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى شيئين بهيمتين [illegible] واذا كان كذلك كان استعماله
فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز نعم يصح اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي والمجازي اذا [illegible] على الاستعمال
اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة واما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يبعد ما كان [illegible]
على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل فلسائر [illegible] ذكرنا الطريقة وتحرير
ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزئه عليه لا بد ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كلية
بذلك من اعتبار [illegible] يطلق عليه اسم جزئه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان
داخلا تحت اسم [illegible] او الانسان او البدن او النفس وما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او
الرقبة عليه واما لا نجد لفظا يدل على المشكل المخصوص من [illegible] بالوجه لتشابه الكلية
بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ [illegible] عليها بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية ولا
[illegible] الكلية بينهما من حيث ان دلالة اللفظ لا تعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي كما [illegible] هذا
الوجه لانا نقول لا نسلم ان مثل هذه الكلية [illegible] من طرق المجاز [illegible]
لاستعمالهم وكانا بمنزلة وصف الجزء والجزئية [illegible]
انه يصرح بالمجاز [illegible]
انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر وفي
قوله [illegible]
عرفان اجتماعهما [illegible]

وضع اهل اللغة لفظ الحمار للبهيمة

[illegible] اطلاق الجزء على الكل

في احتمال اللفظ اياهما لما قلنا اي احدهما اي احد المعنيين معنى موضوع اي موضوع له ومن اخر اي
المفهوم من غير مستعار منه اي له فاستحال اجتماعهما اي اجتماع هذين المعنيين في لفظ واحد في حالة
واحدة لتنافيه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة او نقول لما قلنا ان الحقيقة اي احد
المذكورين وهو الحقيقة موضوع ومن اخر وهو المجاز مستعار منه اي عما وضع له فاستحال اجتماعهما اي
اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد على زيد لبسه اي في حالة لبسه
ملكا له وعارية في حقه ايضا يعني ان الالفاظ للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان الكسوة الواحدة
يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه
حقيقة ومجازا في استعمال واحد ولا نقول اي لا نرد تم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالة نسبة
شخص فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك مستعار فقد اجتمع الملك
والعارية فيه ولكن نسبته شخص واذا رديتم استحالته نسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور [illegible]
لا يطابق لان المذكور عدم اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين
لا باعتبار معنى واحد فعدم استقامة التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث استعمال الاعيان
يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية مستحيل سواء كان نسبة شخص او
نسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان نسبة شخص
واحد او نسبة معنيين كان من حسن التشبيه انه كما يستحيل ان يلبس الثوب الواحد لابسان
كل واحد منهما لبسة كاملة احدهما بطريق الملك والاخر بطريق العارية الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من
التشبيه لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة
بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين
حتى قالوا تثبت حرمة الجدات وبنات البنات والاحفاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع اسم [illegible] والبنت
للجدة وبنت الولد مجاز [illegible] واما حرمة الجدات وبنات البنات والاجداد ونحوها
فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار [illegible] الاصل والبنت الفرع [illegible] وكانه قيل حرمت
عليكم اصولكم وفروعكم [illegible] او بدلالة النص [illegible] لما حرمت [illegible] قرابتهما وهي
قرابة المجاورة فالجدات والبنات لان [illegible] وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى
ولا نقول ان المرهون اذا استعار الراهن [illegible] يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا
في زمان واحد لانا لا نسلم ان استعارته بطريق العارية بل باعتبار الملك الذي هو ثابت له اذ هو
المطلق للانتفاع [illegible] كان ممنوعا لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه
انه لو هلك في يده هلك عن ضمان على المرتهن لم يسقط عن الدين واطلاق العارية عليه مجاز لان
تملك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور [illegible] انما كان للمرتهن [illegible] لبقاء عقد الرهن تصور
بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة قوله فصار ذلك اي [illegible] عليهم بالاعتاق [illegible]

اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد محال

[illegible] الحقيقة والمجاز

بالاعتاق فنعني ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم كالاب صار سببا لوجود الولد وهذا لان الكفر
حكم الموت قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى في المعنى
ان الكافر لما لم ينتفع بحيوته جعل في حكم الاموات كما اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار في
حكم عديم الحواس والعقل قال الله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر
الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير مسببا لحيوته بازالة ما هو اثر
الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولادة فيكون المعتق بمنزلة الولد ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق
اسم المولى عليهما حقيقة وعلى الثاني مجازا كاطلاق الولد وولد الولد فلا يتناول الثاني بحق الوصية قوله
مراد ... متصل بقوله ملكا وعادة وتوضيحه لما ذكرنا عندهم ان ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من
لفظ واحد ... اسم المشترك لا عموم له لما ... ولا كذلك ... المولى ... المعتقين والمعتقين في مسئلة
الوصية وتبطل الوصية وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين
ويدل ما قال ... رحمه الله وفي رواية ... على الاسفل وفي رواية على العكس في هذه معان اي المعاني التي
دل عليها الاسم المشترك يحتملها ... احتمالا على السواء ... بالوصية ... انها اي ...
... سقط العموم لما يخرج ... العام ... الذي ... اللفظ
في الحقيقة والمجاز اي مفهوما ... الشافعي ... اسم عليهما اي على
مفهومي الحقيقة والمجاز ... الدلالة على احدهما ... اولى ... الوضع
ذلك ... الموصول ... المشترك ... عدم ... الدلالة واعلم ان هذا
من ... على المختلف ... العموم في المشترك
بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا ... التعميم ... المشترك لانه لا بد
من تعلق ... الحقيقة والمجاز ... تعميم المشترك ... التعميم ههنا ...
... اولى ... ذكر ... هذا الكتاب ... الاستدلال به كما فعل
... جواز التعميم ... المشترك بدلالة ... ذكر ... اول هذا الكتاب ...
... رحمه الله هكذا في غير موضع من كتبه قوله ولهذا قلنا اي ولامتناع الجمع بين مفهومي الحقيقة والمجاز
... اللفظ ... رحمه الله ... القليل ... المسكر ... الخمر واسم
... بعموم قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه ... الخمر ...
... العقل ... عموم هذا النص ... الخمر ... الخمر
بهذا الطريق ... اسم الخمر للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد حقيقة ... الحقيقة والمجاز ...
وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا ... عند
حصول السكر ... قد ثبت الحكم ... بالاجماع
قوله وهذا اي ولامتناع المذكور قلنا ... الحاق
... عليه السلام ... قوله تعالى او لامستم النساء ان المس باليد غير مراد ... المراد ... عامة

اهل الحديث فان المنقول عن الشافعي ان قال احمل آية اللمس على المس والوطي جميعا كذا ذكره الغزالي وهكذا
رايت في كتب اصحابه ... المجاز وهو الوطي اريد به بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا
ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان تكون الحقيقة مرادة ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز
التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضي الله عنه ومن حملها على الوطي جوزه له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد
وقتادة رضي الله عنهم فان قيل ... قرئ بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فنحمل احداهما
على الوطي والاخرى على المس باليد كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن ويطهرن بالتشديد والتخفيف
وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الحالتين قلنا لا نزاع فيه وانما النزاع في حمل كل واحد
منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم وانما ... ما ذكرتم اذا لم ... منه ... وقد ورد ههنا بانه
روي ان النبي عليه السلام كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولا يتوضأ ... السلف رضي الله عنهم
اختلفوا في تأويلها على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم
قالوا المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ... فجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس
حدثا ايضا عملا بالقراءتين ... خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكره ... الحاوي ...
قوله وهذا اي ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان ذكره في المبسوط ... سلمه
فلان ولفلان ... للذكور ... دون ... قول ... رحمه الله ... ولا
... اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم ... الاناث ... الاعتاق ان كان
له اولاد واولاد ابن ... رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه دون بني ابنه لان اسم الاولاد للصلب
حقيقة ... ولا ... المجاز ... الحقيقة ... الكل سوا لان عموم
المجاز ... مطلق اسم البنين ... على الفريقين ... مسئلة الخطأ والنسب
من ... لو اوصى لولد فلان ... فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث ... الاختلاط والانفراد
لان اسم الولد للجنس وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون ولد ابنه ذكرا كان او
انثى ... ولم يذكر ... كانت على الخلاف ... لفظ شمس الائمة في اصول الفقه حيث قال
ابو حنيفة رحمه الله ... لبني فلان او لاولاد فلان ... الحاجة الى الفرق ... على الوفاق ... ان
لفظ ... اولاد الصلب واولاد البنين ... فاما لفظ الولد ... اولاد
... قوله ... الى الغير
لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل
والجواب عنها وهي عشر مسائل احدها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
يدخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث فقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا
اللفظ وغيره مجاز وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا
لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهي حقيقة مستعملة ... كذلك المبسوط وذكر في المحيط اذا نوى
حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء ... ولو عبر
... يوم تقدم فلان ... ليلا او نهارا حنث فقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة

وقيل مجازا عن بياض النهار ويصدق به قضاء وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يصدق
ديانة لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال وكان لبياض
النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد
عرف الاستعمال لا تنتفي الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع قدمه في دار فلان اسم في الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا
نوى حقيقته وضع القدم قوله ايضا كما اذا ذكره الامام خواهر زاده والسالة السير ومن ظاهر وان
ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية
وبيان اضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيرها مجاز ويدل على النوع في عموم الملك وعدم صحته في الملك فيكون جمع
جمع بينهما وعند الشافعي رحمه الله اذا مال الى الدار فلان يسكن بالملك كذا الجواب ان قال تزوجت بها اوحاد بلا ان
حيث الاول في الملك لان يكفي فلان حقيقة موجودة في المسكن المستاجر والمستعار بخلاف الساكن في الدار قوله
مثل لو وضع القدم مجاز عن الدخول لا عبارة عنه ضمن لفظ المجاز في معنى العبارة فلذلك ذكر بصاعن اي وكلمة عن
بمعنى في لان حروف الصلات ينوب بعضها عن بعض يعمل مكان في هذا المعنى وهو الدخول لانه موضع في الدخول
موضع وضع القدم موضع سببه باستعارة الحكم واما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن
الدخول لا عن مجرد وضع القدم مقصر باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول يطلق لعدم تنقل
بالركوب والتنقل والحفا فيحنث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه ركوبا او
حافيا كما في اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة او كافرة او مؤمنة
انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث بمنزلة ما نوى فانه ظاهر لانها صارت مجازا عن الدخول لا يعتبر
حقيقتها بعد قوله باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة المترادف في انهما جمع السعة منها الخاص العام من طلب ذكر
لفظ من الطلاق ما يحنث بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر عن لفظ العموم فما يحنث بعموم المجاز
وجمع السعة منها والمطلق ثابت العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام قوله وكذا اليوم الى اخره
ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض
فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان
المجاز في الكلام اكثر وجودا على ما عرف ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة
متعينة وان لم يخل عنها فالذي تدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال
الكلام بعدم افهام المراد بلا شك في اطرفه على كل التقدير عند العربيين اذ علمته يعتبر ظرفا
مظروفه ما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كالمبيت والركوب والمساكنة ونحوها فانه
يصح ان تقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في دار واحدة شهرا
يحمل على بياض النهار لانه يصلح معيارا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه ما لا يمتد كالخروج والدخول
ادا لا يصح تقديره بمدة لا يقال خرجت يوما يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب في قوله انت
والقدوم او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امرك بيدك يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق
حر او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق يوم تكلم او طلقتك يوم كذا وانهما ما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث
لانه استصحبه اي التقدير حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما ما لا يمتد فيحمل على مطلق الوقت فيحنث
ادا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز في كل المسائل وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك

يوم يقدم فلان النفوس والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
الامر بيدها ولو قدمت نهارا فلها الخيار وعلم انها اي لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه
المسائل مثال في ترجيح احد محتمليه بل اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه عن سائر الايام ووقت المجهول
انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصابه يوم بما بعد واهل اللغة
المضاف اليه لا يؤثر في المضاف كما لو منصوب بمظروف لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم قدوم فلان
او قوله امرك بيدك يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتبار ما لا اثر له فيه فرجح ما
لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والدليل عليه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو
قال لامرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى
الوقت كما في الطلاق اذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وذكر في
كتاب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك
اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت
طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكره في كتاب الصوم
ايضا وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأته يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت في الطلاق من هذا التنبيه في هذه المسائل
اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه تنبيها ان المعتبر
ما ذكرنا قال مشتمل في ذكر السير المصنف رحمه الله شرح الجامع الصغير هذه المسائل ان التزوج مما لا يمتد
فحمل على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف وكذا اعتبر صاحب
الهداية المضاف اليه دون المظروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل
والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهكذا ذكره عامة شروح الجامع
الصغير ايضا في هذه المسائل ذكرا على المباح لعلهم انما اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب ان المظروف وذلك
لانه اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظروفا
للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لو توقع ذلك الفعل فيه ويكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت فيه موافقة
العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ فلما تعين ظهر حقيقة المعنى موكدة بما ذكر بامر الدلائل والشواهد يعترض
عليها بالنا جزو لا ينصا والى التقليد العرف ثم يحمل كل تقرير بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل
المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقوله امرك بيدك يوم يركب فلان او يسافر فلان
او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل دار فلان لا اختلاف في الجواب ان اعتبر المظروف
او المضاف اليه وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او على
العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر فلان يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فباعتبار
المظروف يتعين حمل اليوم في المسئلة الاولى على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يبقى الامر بيدها
في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا او اعتبار المضاف اليه يتعين حمله
في الاولى على مطلق الوقت وفي الثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا او لا

تعلق العداء سافر او ركب لئلا يعفو المشايخ تساهموا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف
اليه نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف
اليه اصلا كما ذكرنا فاما فيما يختلف الجواب فيه باعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا
الى المضاف اليه اصلا مع ما الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو
مظروف دون العضو الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الحمار التي هي من المبسوط فاما قوله يوم اكلم
فلانا فامراته طالق فان كان الكلام لا يمتد وهو الظاهر لانه يحصل بضرب الحروف فيه كالليس والركوب فهو توقيت
ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه باعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي
هو ممتد وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع انه لا دليل على امتداده على
ما يتضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه باعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله اعتبار الظرف
اليه اعتبار المظروف ايضا فقال سوالا المظروفية التي لم تمتد من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام ولهذا
لا يوثر في اللفظ اصلا ولو اعتبر لا يكون مطردا فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام
فهي التي اثرت في اللفظ لو اعتبرت يكون مطردا في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ اترك ما هو مقصود واعتبار
ما ليس بمقصود خلاف المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف ما مع هذه المتغيرات هذا ما اقتل الى من
الوجه الصواب في هذه المسئلة وترا اني انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب وهو اعلم بالحقيقة
والصواب قوله واما اضافة الدار فانما يراد بها اي بالمذكور في قوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تقصد
ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها وكان المقصود من هذه الاضافة نسبة
السكنى لا اضافة الملك فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى فصار كانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان
او دارا سكنه فلان فيدخل في عمومه الملك والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا
بالملك حتى لو كان الساكن فيها غيره بالاجارة لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول
الفقه وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية وهو خلاف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا
فدخل دارا سكنها فلان باجارة او بالعارية يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان ولا يسكنها يحنث ايضا
فعلى هذه الروايات لا يندفع السؤال بلفظ الجمع بين الحقيقة والمجاز من لا يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف
اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف
لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت
الحنث او سكن دارا له قد باعها بعد يمينه بعد يمينه لم يحنث لانه فعل شرط الحنث وهو السكنى في
دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله واما مسئلة السير الكبير اذا قال الكفار آمنونا على ابنائنا وهم ابناء
وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم
حقيقة للابناء ومجاز في ابناء الابناء فلا يجمع بينهما ولهذا اصل ابو حنيفة فيمن اوصى للابناء خاصة بهذا اللفظ
ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه فيثبت بنفس الشبهة اي بمعنى
ان يشبهه وهو مبني على التوسع لان الاصل في الدماء ان تكون محقونة لقوله صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان
الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية يثبت بادنى شبهة

والاسم للابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال
الله تعالى يا بني آدم الا ان الحقيقة تعذرت على المجاز في الارادة فبقي مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت
الامان به كالشبهة كافية لحقن الدم كما ثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعاهم الكافر الى نفسه بالاشارة
ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او تعال حتى ترى ما تفعله بك ظنه الكافر امانا فهو امن
المبالغة وان لم يكن في الحقيقة والدليل عليه ما روي ان عمر رضي الله عنه اتى برجل من المسلمين اشار الى رجل
من العدو ان تعال فاذا اتاه قال ان جئت قتلتك فاتاه فهو آمن يعني اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع وما روي
ان الهرمزان لما اتي به الى عمر رضي الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حي ام ميت فقال عمر رضي الله عنه كلام
حي او ميت فقال عمر رضي الله عنه كلام حي فقال كنا نحن وانتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين فكنا نعدكم
معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا اعزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضي الله عنه انعو
هذا وانت اسير في ايدينا اقتلوه فقال افيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى آمنتك
فقال قلت لي تكلم كلام حي والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه قاتله الله اخذ الامان ولم
افطن به فثبت ان شبهة الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها لا تتوقف بالعموم والشبهة ولا
في اثبات المزاحمة في الوصية من الحقيقة والمجاز داخل التفصيل بصفة الابناء وليس في ذكر الامان ولا
طلب الامان بهذه اللفظ لاظهار السفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه في الابناء على
مثل الثناء فلذا احتيل الى البر من العلو وقال في شرح هذه اعتبر هذه الشبهة في اثبات الامان للاجداد والجدات
كما في استيمان على ابائنا وامهاتنا فانهم اذا قالوا آمنونا على ابائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات
مع ان الاسم يتناولهم صورة قلنا لان الحقيقة ما صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل آخر يكون
بطريق التبعية لا محالة وليس الاصل بطريق التبعية حالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكونون تبعا للاباء
والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هنالك في اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة كما في
الفقه ولا يقال الجد اصل للاب خلقة ولكنه تبع له في اطلاق الاسم عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق
الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فلو ثبت الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا لانا نرى
ان استحقاق الميراث للجد واستحقاق النصرة للاب له عند عدمه بهذا الطريق لا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة
فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولم يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى لانا نقول ان الامان
بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل اذا لم يمنع منه معارض كما في
جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما وجد معارض كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد
تبعا في الاسم ان كان يوجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانع عنه فيسقط العمل به
عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه واما باب الميراث فينبني على القرب لا اشكال ان الاب اقرب الى
الميت من الجد فلا جرم يستحق الميراث بعد موت الاب وذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد
والجدات اصول للاباء والامهات انهم يختصون باسم ولا بينا وهم ابنهم من اباء ومن امهات على وجه
الاتباع لغيرهم كالاجناد والعم مع انه يسمى ابا في قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل
واسحق واسمعيل كان عما للنبي عليهم السلام كالاب ولا يتناول الخالة مع انها سميت اما في قوله تعالى

ودفنوا نوبه على العرس اي آباه وخالته وفي قوله صلى الله عليه وسلم الخال ام حتى لم يفصل احدا منهما عن الاخر
الا لكان بالاباء او بالامهات لما ذكرنا انها ليست من الاتباع وان كل واحد منهما مختص باسم لغرض ينتسب اليه
فكذلك الجد والجدة وهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات وفيهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا في الامان لتبعين انهم ليسوا
بابائهم تقريرا عوامهم الآباء وكانوا اتباعا لهم وانهم ينسبون اليهم باسم البنوة ولكن يوليه طه لان وكان يدخل
بهذا اللسان سمهتنا ولانهم وهذا ايمان بلسان العرب فان كان قوم من لسانهم الذي يتكلمون به ان الجداب كالاب
ابن وابن الابن مهود ادخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال لهما بدر بزرگ يعني الاب الاكبر
بشر ليس هذا حاصل ما ذكره شمس الائمة رحمه الله في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل فان قيل
اذا اسرى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا ايضا باسم الابن تبعا وفيه حقن الدم
قلنا انما لم نحكم هناك بكتابته تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا لانه وهو شيء جزاؤه طريق الى الاستخلاص
عن ذلك فاما ههنا فهذا امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى اثبات جعل الشيء تبعا
ولان الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما ثبت له الحرية اذا استولده
ابنه الحر فكذلك يثبت له حق الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اما الحكم يقرر دليله وكلامه ان يقال التسلم
ذكرتم من قبيل ما نحن فيه الاشكال متاخرا ان لفظ الابن هل يتناول الاب ظاهر التشبيه الامان ابتداء بعموم
هذا الاسم لا انه ثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية تثبتان له من جهة الابن بطريق الحكم لا
باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه وهذا الاسم اي اسم الاب يتناولهم لكن بغير الاسم الا لكن
بطل العمل به اي بذلك التناول لانه امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله فان قيل هذه ثلاث مسائل
لم ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما اوردها على المسائل المتقدمة لكونها مختلفة من اصحابنا خلافا
المسائل المتقدمة من الباب من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسئلتين المذكورتين
اولا واى القاضي الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ذلك قال صدر الاسلام انها اصل
قدر من ان نشتبه عليهما هذا الاشيان المسئلة ان وفي قوله اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة فانه اراد ان لا ياكلها
حبا كما هي فيمينه على ما نوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة رحمه الله فظاهر
وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه
صحت نيته عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفة الى الخبز وان نوى ان ياكل ما يتخذ منها صحت نيته ايضا لانه اكثر
ما يؤكل عنها لانه نوى محتمل كلامه وان لم يكن له نية فعلى قوله يقع على العين حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث
بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عين الحنطة اشار محمد رحمه الله في الامالي الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على
ما يصنع منها وهذا اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بها وان عين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه
لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الوجه هو الصحيح
عند الشيخ وشمس الائمة والقاضي الامام فخر الدين وعامة المشايخ وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده
ان الصحيح رواية كتاب الامالي لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز ولا يتناولهما الاحتمال في لفظ واحد
ثم روى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز والسويق فلما تكلم ادام نوى اقتصرت يمينه الى الحرام الا يحنث

الحقيقة مرادة وما ذكره في الجامع فاول فيه قوله وان قضمها حنث اي اذا نوى العين وان اكل من خبزها حنث
ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين يقع على الكرع
الذي هو حقيقة كلامه عند ابي حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى
الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف عليه كذا ذكره القاضي الامام المعروف بخواهرزاده
وعندهما لو اغترف منه باناء فشرب يحنث ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك
كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز واما
المسئلة الثالثة مسئلة النذر وهي قوله لله علي ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او
نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين
ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا
في الوجه الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف رحمه الله وكان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يلزمه
القضاء والكفارة جميعا بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر فيه اليمين مجاز
بالسببية لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام
للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيئا واليمين مجاز لتوقف ثبوته على قرينة
وهي النية والموقوف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل
فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وفي تسقط الحقيقة فيتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني
ورجب منصرف في هذه الصورة دليل في هذا العلمية لكونه اسم شهر معين لانه الشيخ رحمه الله جعله ههنا
غير منصرف لان المراد منه في اليمين هو رجب الذي يعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معدولا عن
الرجب المعرف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما في سحر اذا اريد به سحر يوم بعينه على ما عرف
قوله اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه اذا كان للفظ حقيقة مستعملة ومجاز
متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما فاعتبروا المتعارف هاهنا فجعلا الحنطة وجها واحدا مما اراد الله ان يجعل اكل الحنطة
عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الناس اكل ما
يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا احب حنطة هذه الارض كذا اي اجود خبز ويقال فلان ياكل الحنطة
اي خبز الحنطة وما يتخذ منها ويطلق منصرف المتعارف ان كانت الحقيقة ممكن العمل بها كما في وضع
القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث باكل العين في التالي وهو
المذكور في الكامل ثم على قولهما اكل الحنطة عبارة عن اكل ما فيها بطريق الاستتباع يقال اهل بلد كذا
ياكلون الحنطة ويراد ما فيها من اجزاء طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار
عبارة عن اكل ما فيها يحنث باكل العين كما يحنث باكل الخبز لا يحنث عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة
كما في مسئلة وضع القدم قوله فيقال فعلى ما ذكرتم يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما
في باطنها لانا نقول السويق جنس اخر غير جنس الخبز عندهما وهذا لو حلف لا ياكل الدقيق والسويق
متفاضلة فلا يكون اكله جنسها كان موجودا في الحنطة فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة وذكر

لان تمام هو اهر راده لحيمها لسا انه على قوله يحنث بما قوله والشرب من الفرات بالكرع في كيفية المجاز

فيها قال بعض مشايخنا يحمل قوله من الفرات مجازا السرب في الفرات لان السرب لا يتحقق في نفس الفرات بلا

بد من ان يضمر فيه ما الفرات ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر اخذ من الفرات لا يحنث ولو كان

مجازا السرب في الفرات يحنث كما لو نص عليه بان قال ان شرب من ماء الفرات بل الصحيح ان يجعل مجازا

منسوب الى الفرات ... يقال بنو فلان يشربون من الوادي ... من الفرات

... ولا اعتبار لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة

[illegible]

مستعد فعلى هذا يكون قوله على ان احجوم شاة امسد جواب القسم وانما في نفسكا كر منكر في قولك والله ان اكرمتني

لاكرمنك جواب الشرط وشاة مسد جواب القسم وقد ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه

ان قيل ... الصوم ... النذر ... اليمين ...

الوجوب لعينه ... اراد اليمين صح بالاجماع من صيغة النذر ... اليمين ...

الوجوب من هذه الصيغة ... اليمين ...

[illegible]

[illegible]

رامي وانما علم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب
كقوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رات بعض الاشياء تتصل
بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول
يعني الخمر اثما لكونه مسببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
اي اناملهم وعكسه كقوله عز اسمه كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم
كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه وعكسه
قول كل صامت ناطق اي اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا
شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان الشد من لوازم
من لوازم الاعتزال واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة
لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة
للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر فيا ليتنا نحيى جميعا وليتنا اذا نحن متنا ضمنا كفنان
ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان اي قبل يوم القيامة وعكسه قال شريح اصبحت
ونصف الخلق علي غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا النصف الناس على سبيل التعديل والتسوية
ومنه قول الشاعر اذا مت كان الناس صنفان شامت وآخر مثن بالذي كنت افعل واطلاق اسم الخاص
على العام كقوله تعالى حسن اولئك رفيقا وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى صلى الله عليه وسلم وانا اول المؤمنين
لم يرد الكل لان الانبياء كانوا مؤمنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى الحج اشهر
اي اوله كقول ابي داود اكل امرئ تحسبين امرأ ونار توقد بالليل نارا وسمي هذا مجازا بالنقصان
وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفوني انا ابن رجل جلا اي اوضح امره
فتسمية الشيء باسم ما له تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض
وتسمية الشيء باسم ما يؤول كتسمية العنب بالخمر وتسميته باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا واطلاق
اسم المحل على الحال كقوله صلى الله عليه وسلم لا يفضض الله فاك اي اسنانك وعكسه كقوله جل جلاله واما الذين ابيضت
وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون اي الجنة لانها محل نزول الرحمة واطلاق اسم الآلة على الشيء كقوله عز قائلا
حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به
الذكر اذ اللسان آلته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية ومنه قول الشاعر
ياكلن كل ليلة اكافا اي ثمن اكاف في اطلاق النكرة في موضع الاثبات للعموم قال تعالى علمت نفس ما احضرت
اي كل نفس ومنه في مراتبها واحتاره اي اترك كل امر واحتاره واطلاق المعرف باللام واراده واحد منكر
كقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير واطلاق اسم احد الضدين
على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها من المبتدأ سيئة ومن الله حسنة ومنه فاتقوا الله
يهدي كقوله تعالى ومن يعمل الدعاء عليه وان كان هو الدعاء له كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولكنه خير لي في قوله وهذا كله من الاتصال الذي
من الاستعارة بطريق لانه اضبط ما ذكروه لانه ما يستغني عنه ... ما ذكروه وللاكتفاء

علاقة تراد فصل بعمليها في بعض قوله كل موجود من الصور اي من المحسوسات التي يجري الاسم بها المجاز ولو
سمي باسمه فان كل موجود محسوس يكون له صورة ومعنى ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين في رزعه
بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا نزل المطر
بارض قوم وينبت الكلأ رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم لاتصال بينهما
اي بين السماء والمطر صورة لان السماء اسم الكل ما علاك فاظلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال تعالى فليمدد
بسبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم وكان بين المطر والسحاب الذي هو سماء اتصال فسمي
المطر باسمه وهو السماء ومنه الغائط اي سمي الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط لمجاورته
للحدث المكان المطمئن صورة لان العادة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل
على الحال كقوله تعالى ضرب ارستكم عند كل شيء للاتصال بينهما اي بين العصير الذي يصير خمرا وبين العنب لان
العنب مركب بثفله وهو ما سفل من كل شيء وسال يركبت فلا يشاء فلان يأكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا
لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب قوله فسلكنا في الاسباب الشرعية العلل وفي الاحكام اتصال في المشروعات
فيه هذين الطريقين في ما يمر الاتصال صورة والاتصال معنى وجوز بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين
السبب والمسبب في العلة والمعلول الشرعي عبارات بالمجاز الى النظر يعنيها بطريق الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري
وهو معنى قوله ايضا والاتصال السبب نظير الصوري في المحسوس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب
الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات في معنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن ثبات
المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال مثل اتصال المطر بالسحاب في الاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي
شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي فنظيره في استعارة الشر الملك والفاظ العتق
لازالة ملك المتعة فانها نظير للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس معنى الشر ومعنى
الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة ونظير الثاني استعارة الحوالة للوكالة فان معنى
الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف وكذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة
للوكالة في الجامع الصغير في باب المضاربة رب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض اصل المال دين
لا يجبر المضارب على نقد الديون ويقال له احل رب المال عليهم اي وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط
براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى وسمي المراث في الوصية لتشابههما
اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة المنتفع واستعار
لفظ الملك فيما قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يوجب قولكم قوله ولا خلاف بين الفقهاء رد لقول من زعم
ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشاءات في
الشرع وانها افعال جارية في الكلام وهي اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا
حسنة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يتصل الاستعارة والمجاز
في الالفاظ التي هي من باب الخصائص من الامر والنهي ونحوها وعند العامة تجري الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية
لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة
لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع فيما وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من

تعلق ووجود الحكم ... تعلق الملك

من فهم ذلك الطريق قوله ... انشاء اعمال والمجاز يجري في الاخبار ... في انها لا يختص بالاخبار بل يوجد في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاءات شرعا لم تخرج من ان يكون كلاما وفي الاستعارة جاريه في الكلام اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا الكلام هو انشاء يفيد وذلك الكلام سببه كان الحكم هو انشاء لفعل الحكم حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة هو نظير الالفاظ اللغوية كذا في المنار ان ... من الاتصال بين المشروعات من قبل حكم الشرع وانه ليس بحكم مختص باللغة اي طريق الاستعارة او الاستعارة على تاويل المجاز وذلك ما ثبت اي العرف من الاتصال ثبت ويتقوم بين كل موجودين اي موجودين حسيين او شرعيين فان كان وجودهما حسيا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسي وان كان وجودهما شرعيا يتحقق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود والمشروعات توجد شرعا وهي قائمة بمعانيها متعلقة باسبابها كالملك فانه مشروع قائم وهو كونه مطلقا حاجزا له سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة كما في المحسوسات فصحت اي بذلك الاتصال الاستعارة وهي جاريه الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق بين المحسوس والمشروع جميعا صورة ومعنى فجوزنا الاستعارة في الكل لما بينا ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وسببه الذي يتعلق به كالنكاح يتعلق وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه ومعناه الذي شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات قوله ولان يحكم الشرع متعلق باللفظ ... انه تعلق حكم الشرع بما يعقل ... وهو متعلق بالعقل ونحن نعلم ان كان باثبات السرع وقد كانت اللغة قائمة لتعلق الحكم بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا الاشتراك بين الملك بالبيع والحل بالنكاح اظهر لاهل الملل وتعلق لا يدرك بالعقل بل لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دلت عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا ترى اهل الملل يشركونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين الشيئين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق لا يعقل فكانت حادثة في القسم الاول لا في القسم الثاني واذا كان كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ اللغوي لا في الشرعي لان الشرع لم يغير عن موضوعه بل قرره على ما كان فصح كما في سائر الالفاظ اللغوية وكما قيل تقرير حكم الشرع ... قال شمس الائمة رحمه الله اذا المشروعات اسباب المشروعات جعلت دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيكون معقول المعنى والكلام في الاستعارة فيما لا يعقل الامر او السبب مشروع لاجل الحكم وموضوع له ... في اللغة قوله متعلقا حال عن المعقول معنى وهو الحكم انه هو مضاف الى الفاعل وسببا مفعول ثان لانه لا اسباب ... علة الملك لغة وللاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واسبابها قوله وهذا لما انا مع الدليل فاذا كان شرعيا كان كونه متعلقا بين الجمهور يقال وهذا اي استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثيرة مسائل اصحابنا كذا قال رحمه الله بجواز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو هنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من السلف عن استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية ثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين الجمهور قوله مجاز استعارة اتراد في على وجه التاكيد واما الكراهة في بيان الخلاف لانه انعقد هبة ... ان النكاح في النبي صلى الله عليه وسلم بمنزلة التسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة في حال الاحرام وان يزيد على التسع ولا يلزمه القسم وانحصر عدد الطلاق منه واولى انه لا بالعقد والدليل على انه رحمه الله كان صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة ينعقد نكاحا ولا هبة الا ... الهبة ملك المال

بعد عوض في ذلك لا يصير صحيحه فيما ليس بمال كالعدم المحل ولذا لم يكن احكام الهبة باقية من قوله في الحكم على العقد ... للواهب بعد القبض حتى لم يكن يمكن ... منها عليه السلام ان يرجع ... التفسير ولا ان يرجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وان كان مخصوصا بلفظ الهبة ... القسم حتى كان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تواخذني فيما لا املك ... وقد قيل كانت الموهوبات اربعا ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف وكذا الطلاق كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة كانت في الهبة وطلاقه حتى لم تكن المطلقة الخروج عن المنزل اذا مات الحل وهي من احكام النكاح فثبت ان الشرى بعرفنا انه ينعقد نكاحا لا هبة كما هو قول الجمهور واصح قول الشافعي في ... اي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة كان بالحرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان صلى الله عليه وسلم افصح الناس قوله عن ان الشافعي رحمه الله ... منقطع بمعنى لكن ... قوله اصل الاختلاف في ان في نوا ... هو اذ جرى باب الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما يذكر ان الاستعارة لا تجري في الفاظ الشرع على ما بينا المعنى فقوله النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال واختلف مشايخنا رحمهم الله في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد بها واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد والانعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في الطريقة الحاجبية وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلوب والمبسوط في العام من ... وكان شيخ رحمه الله يقول العقد يعطي ... انه شرط النية في الهبة لان ابا النبي لو قال وهبتها منك لتخدمك فقالت قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا ينعقد النكاح الا بالنية كما ظهر في تلك الرواية وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او غيره لانه الصحيح من قوله لا ينعقد بغير العربي ممن لم يحسن العاقد العربية تفويض الى اسم يحسنها وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد والمعنى فيه ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا يحصى ما يرجع الى مصالح الدين والانسان من مثله المصاهرة ووجوب النفقة وجريان التوارث وتحصيل الدين بسبب صيغة الاحصان وغيرها وانما تعتبر الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعقد النكاح لا مقصودا انه الثابت فشرع بلفظ ينبئ عن هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على ... بينهما في العالم بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن ازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك ولهذا لا يثبت بها ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه المقاصد فلا يجوز الاستعارة

النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج

النكاح شرع لمقاصد

النكاح في اللغة

المتعلق على نوعين تعلق يدرك بالعقل وتعلق لا يدرك بالعقل

الاستعارة تجري بين الشيئين

عنه اغنى عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يجوز الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى الا ان هو النبي صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصوره فيه تخصيصا عليه وتوسعة لثقافته حقه كما قال تعالى خالصة لك في هذا معنى قوله اي قال الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يشت يروده شرع بلفظ خاص اي بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره وذكر في بعض مصنفات اصحابه معنى قول اصحابنا ان النكاح لفظ خاص له حكم خاص فلا يكون الا بلفظ له حكم مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص له حكم خاص هو وجوب القضاء على القاضي لا يكون الا بلفظ الغير مقامه وهو اليمين حتى لو حلف بالله ان لهذا الرجل على هذا الرجل كذا اذا كذا من المال لا يجب القضاء به وكان المعنى فيه هو ان اليمين وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع وبالعكس وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة مقام لفظ فكذا ههنا اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما يثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يكون اقامتها مقام لفظ موجب المقاصد بلا واسطة وهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره ويكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوحدانية لذاته لفظ الشهادة فقال شهد الله انه لا اله الا هو واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا تجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا تقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا يقوم مقامه وكذلك عقد المفاوضة اي كما للشهادة شركة المفاوضة فانها لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم وانما قيد بلان عقد المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى انه قال ان كان في الدنيا عقد فاسد فهو المفاوضة وربما قال انه نوع من القمار كذلك حكي عن الكرخي يعني حكي هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي لان غيره اي غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التي تؤدي معنى الشركة لا تؤدي معناه اي معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه في كل المال او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اي سواء لا تباين بينهم وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة في ملك الربح ومن الالفاظ التي تستعمل في الشركة وهي قوله شركة عليك بعضها على البعض لا تؤدي هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعمالها فيها للمفاوضة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة كما ذكرنا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما قال في .... هذا اذا كان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا تحصل منهما الرضا بحكم المفاوضة قبل علمهما به فجعل تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ قوله ولهذا لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعاني لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع

الكلم فلا يؤدي لفظ لغيره معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه ولكن هذا القول غير ماخوذ عندهم فان صاحب التقريب ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما وجب العلم من الفاظ الحديث بالمعقول فيه على المعنى له مراعاة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها فمنه ما لا يكون الا بلفظه كقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله صلى الله عليه وسلم خمس يقتلن في الحل والحرم وما اشبه ذلك قال والصحيح هو الجواز بكل حال واما علماؤنا رحمهم الله فاحتجوا بقوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك اي احللنا لك من ... ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرا من النساء المؤمنات قال ... لك ومنع جواز نكاح النبي صلى الله عليه وسلم وهو قدوة في الامة فلا ...الخصوصية ... وقوله تعالى خالصة مصدر موكد كوعد الله وكتاب الله اي خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا والفاعل والفاعلة في المصادر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا في الكشاف ... محذوف دل عليه قوله وهبت اي هبة خالصة لك بعد بدليل وكان عليه اللام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تحل لهم بل يجب المهر عليها والدليل على ما ذكرنا ... ان المذكور في اول الاية احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن ... قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم ... لكيلا يكون عليك حرج ... الخصوصية لا ... التخصيص باللفظ ... بلفظ دون لفظ ... فائدة ولا ... العبارة ... خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم ... الاحكام التي تتعلق بالالفاظ واما ... في المسئلة ... ما روي ان رجلا وهب ابنته لعبد الله بن ... ذكره ... لانعقاد بلفظ الهبة ... بلفظ البيع ... لانه ... والنكاح ... وكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة ... الكتاب ... ولكنا ... الفاظ التمليك مقام لفظي النكاح والتزويج ... الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك وضعت ... لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت تبعا له فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلأ ... اذا سقط السماء بارض قوم اي الكلأ ... وان كانوا غضابا ... والسماء سبب المطر والمطر سبب الكلأ وكما استعير لفظ المسبب ... المسبب انبعاث السهو ... فاذا كان كذلك ... في وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة ... هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين ... الاستعارة بهذا الاتصال اي ... هذا الاتصال الموجود بين السبب والحكم المراد بالسبب الفاظ التمليك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة ... المتعة ... ولان ملك المتعة يثبت ... ملك الرقبة ... مقام الفاظ النكاح ... ملك المتعة ... بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة ... ملك المتعة في النكاح ... ملك اليمين ... الاحكام المتعلقة بها من ... ملك الطلاق ...

عبارة عن ملكه
الانشاء والعطاء

والطيار وكونها في اصل مادون الاخر والفاظ التمليك لم تعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع
فلا يكون اضافة بها دليلا ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطي وهو له خلاصة في النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام
لتغايرهما حاله لاذاتا له اذ في باب النكاح شئ مقصود ابه وفي ملك اليمين شئ معاله وقد يختلف الحكم بتغاير الاحوال مع
اتحاد الذات كالنوم المتصل بالسحر يتعلق بها في السعي ولا يتعلق بها اذا كان منفصلا فاختلف الحكم بتغاير الاحوال دون
الذات وهي انما اعتبر باللفظ لا باب ملك المتعة المحل مستحق على حسب احتمال المحل فاذا اهلنا لفظ الهبة مجازا
لا نثبتنا به ملك المتعة قصدا لا بتعاقبنا فيه احكام النكاح ولا نثبت احكام ملك اليمين **قوله** والجواب عما قال
اي عما قال الشافعي ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا فلا ينعقد الا بلفظ النكاح
والتزويج هو ان ما قاله نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروع النكاح وثمراته
لا من الامور الاصلية هو لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما
تحصل وربما لا تحصل وقد تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصودة الاصلية وان يكون النكاح
مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم
الملك الثابت على المرأة لان ثبوت الملك يوامن معقول في قوله تعالى الرجال قوامون على النساء كالمولى على الامة وقد يدل
ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه ولو كان ما ذكر الشافعي من المصالح اصلية النكاح لما كان ايجاب البدل على
الرجل خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما وكذا هو معلوم ايضا فلا شبهة ونستفيد في الحكم قطعا فكان حمل ايضا
له لنكاح اولى واذا كان كذلك اي واذا كان الحكم الاصلي في النكاح ما ذكرنا وهو الملك فلنا الى الغرض والتوضيح ظاهر
وضعا ولغة تراجعت او وضعا اي في اصل الوضع ولغة اي في استعمال اهل اللغة **قوله** وانما صلح لانه جواب
سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلي فيه اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد النكاح
بلفظ النكاح والتزويج لانها لا ينبئان عن اثبات الملك بوضع لغة او كان استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال
لفظي النكاح والتزويج فقال انما صلح ايجابا اي اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم
في اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص ذاله بلا شرع وشاذان من اسم الموضوع
للشي يدل على ما قصده سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام
تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان العصير يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا وتدلان على المسمى
من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص توجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل
وكان هنا كذا احتيج الى القياس بعقد المعاني فكذلك ههنا اذا احتيج الى الاستعارة بعقد المعاني ليصح
استعارة هذا اللفظ لغير ولها ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب بها اي بلفظي النكاح والتزويج
وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك **قوله** التعريف به اي صحت تعدية به
الملك وكان الباء زائدة او صحت تعدية به سبب الملك به اي يكون الملك ثابتا بها والباء للسببية اي ما هو صريح
في التمليك وهو الالفاظ المستعارة منها وهذا اي لفظ الاجارة والاعارة والاحلال داخل في
فان الاجارة والاعارة للتمليك بملك المتعة بعوض وعن غير عوض وملك المتعة لا يكون سببا لملك المتعة
والاقراض يعني الاعارة ايضا كما عرف في موضعه مع ان الاقراض محل المتعة لا يصح لان محلها الادمي
والاستعارة في الحيوان لا يجوز واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتيع

فان من احل لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح وكذا لو اذا
استعملت في النكاح لا يثبت بها الملك وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل هو مما لا فيه
مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا اليه لا يصح ايضا فان قيل الهبة ايضا لا توجب الملك
بالمنفصل الهبة العقد بل بسبب القبض لا يوجب الملك ولكن لضعف في السبب لتعريه عن العوض فاحتاج
الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب بنفسه
ولهذا جاز استعماله في الصغير والكبير ولهذا كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح ليس
العقد يصير كالمقبوض ولهذا الوارث عقيب العقد يقرر البدل فكان هذا بمنزلة البيع في ايجابه
موجب الملك بنفسه كذا في المبسوط وقال القاضي الامام رحمه الله ان ما في عهده فالمشروع
كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق في النكاح لا يقع ثم على التناقض في الملك نقصا للعهد عنها
ان النكاح شرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل **قوله** فان قيل لما ثبت هذا السؤال يرد
على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين الحكمين وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع
للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان يصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال
الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين لمتوقع بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير
متصلا به ايضا لانه من الاضافات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين ثبتت من الجانبين وقد وافقتمونا
على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر كاتصال
كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بالعلة فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة
لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه كبيع الحر
ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض وهذا النوع من الاتصال يوجب ان يجوز الاستعارة من
الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه **قوله** ولهذا قلنا اي ولان
جواز الاستعارة بعد الجانبين فيما بين العلة والعلة على ادنى ما وهو ادناها الحلف على ملك عبد منكر بان
قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف عند ان كان العتق
وقد القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل
الشراء وكاف العبد المعتق وجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فيكون
الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعلي كذا انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان
والا ترى ان الرجل يسوق ليقول ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة لكن لم يجتمع ملكه بعدد
صادقا وكان لو عكس لا يكف اذا اراد تفهيم الحال في هذه المسألة اي على حاله كان على ما به ما سيتقول بان قال
هل ملكت مائتي درهم فيقول ليس ما ملكتها قط ثم ينظر الى الحال كم يتردد ولا يمكن من الدراهم متفرقا واتفق على
بنفسه تعرفنا ان المراد بمثل هذا هو المجتمع دون المتفرق الثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما
ان الاجتماع في الملك لصفة الغنيمة بعد الزوال لا يتحقق فالاجتماع في كونه مشتري له بعد الزوال يتحقق في كونه

مسري له لا ستوى له على ملكه الا نرى لو قال اى اسير سعيدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره لم يحنث بمنته بانا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول وعدا اجتمع الكل في عقده وحب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث في الرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او سوى عبد بعينه وفي المسئلتين يعتق النصف الثاني في الفصلين بخلاف الفصل الاول والفرق ان الاجتماع صفة مرغوب فيه في غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الاوصاف في الحاضر لغو لا يرد هذا الدار لا يعتبر فيها صفة القدم لانه يعتبر في غير المعين ولان الاول مشاع العادة انما يتحقق من منسه ان يقول ما ملكت الف درهم مرة بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يتحقق ذكره في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وكذا لا يرون الا شان الى العين تغني عن الوصف ولم يحصل الغناء اذ كان ملكه متفرقا وفيه المعين يصير بذي ملكه على الملك ومكان ملكه على الملك الذي باشاء وان كان في ارضه متفرقا كان جامع المصنف وسمي الامام رحمهما الله المراد من قوله على النصف قصد الشرا وهو ان يكون الشرا اجمعا فان كان فانه لم يعتق في ان استراه جملة الا شرط حنثه في قبل القبض ولا ملك له فيه بلا القبض الا نرى انه لو اعتقه لم يعتق فان كان في الذي حين اشتراه عتق اذا كان في الملك بنفسه ... بعضه عن بعض الشرا فصح متملكا بنفس الشرا فعتق لوجود الشرط الذي لم يسقط

وان قال عنيت بالملك الشرى صدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك للسبب اي لعلته تجوزا فيه تغليظا عليه بقصده لغاية الاطماع والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح مثال النكاح سبب للحل والبيع سبب للملك والمراد منه العلة وان نوى بالشرا الملك حتى شرط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الثاني صدق ديانة لانه استعار السبب اي العلة للحكم ولا يصدق في القضاء لانه نوى ما فيه تخفيف عليه بلا اسل قوله للتهمة العدم صحة الاستعارة ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتي على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نواه كان فيه تخفيف كان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن امرأته وقد قضى ان القاضي على الفتوى ... هل بذلت ... بانك ... واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالكذب له ان يعمل بنيته على الاتفاق اي بعض شروح الجامع والباني فيه قوله نصا النافي ان يكون ... من احد الجانبين ... اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها ما في البيع سبب للملك والنكاح سبب للحل والزنا سبب للحد ويراد به العلة لا مغني بالافضاء العلة الكائنة عنها فيقول محض يحترز عن العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته ... من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفا اضافة الحكم اليه دون علة ... ذكرنا ... البطلان اضيف العلة ومنهم الرقبة الى السبب وهو البيع وان لم يضف الحكم ... وهو ملك المتعة ... لعله وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع ... ان لا تكون العلة المتخللة العلة اتصافا ... ليس بشرط ههنا وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس الا بشرط ... يجب استعارة ان يكون المستعار له

متصلا بالمستعار منه لتصح بمعونه الاتصال قوله ان صحيح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب بمعنى الى السبب استغناء المعلول الى العلة العامة وصحيح ذكر السبب وارادة لانه وهو المسبب فاما السبب فيستغني في ذاته عن المسبب لعنايته بعينه حصول حكمه لا فرط الذي وضع له وليس المسبب من مولانا فقه فان شراء الامة الجوسية لا يحب من الرضاع والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه لا قطع وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصح السبب متصلا بالمسبب ولا زمانه لعدم افتقاره اليه فلا يصح استعارة ادهى ذكر الملزوم وارادة اللازم فلذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يحسن تجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لو لم يستعمل اسم المسبب للسبب لاختصاصه بالخمر وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ما تنبت به اسم مسببة وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبلت في المستن من ربابه اسنمة الابال في سحابه سمي الماء باسم مسببة وهو اسنمة الابال لا كلئها الا بسنمه ترتفع الا بالنبات في لا يوجد النبات الا بالماء وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصلح السبب ذلك متعلق بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب ما حصل الا به والمسبب مطلوب منه فكان السبب موضوعا له ومفتقرا اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين لا يرى ان الحرم لما اختص بالعنب صار العنب متصلا به ومفتقرا اليه من حيث الحكمة فالعنب لا يراد للعنب بعينه وكذلك النبات في ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين وما سوى ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا ... فكان نظيرها بالاصل على اصل ولا يصح استعارته له قوله ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم مثل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول في تسمية الاصل الفرع اعم من السبب والمسبب ... عام في المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ... كما ذكر سمي ... قوله لا يصح استعارة الحكم للسبب لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله وهذا كالجملة الناقصة اي ... السبب المسبب الذي هو ... من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله وعمرة جملة ناقصة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا الواو العاطفة ... ولكنها ... والعطف ... ولا يصح استئنافها ... وتصير الناقصة ... في حكم ... الطلاق عليها ولكن هذا الوصف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ... حكم العدم ... والدليل على الوصف ... وقوع الطلقات الثلاث في قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق عدم التوقف ... وقوع الطلقة الثانية والثالثة ... انت طالق ... بالجملة الناقصة ... ملغوا ... ذكرنا ... بالنسبة الى الفرع ... عدم ... المنصوص عليه ... النص الذي هو اولى ... الفروع ... مطلوبة ... معصوم ... عدم ... المعدي ... قوله ...

العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامراته حررتك او اعتقتك او انت حرة وما للطلاق ووقع الطلاق
لما ذكر في الكتاب انه انما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل محل الحقيقة والوصف
بالحرية يحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية
اضافتها الى الحرة لا يدل الا على النكاح فان المراد اذا كان الاخر بعتك نفسي ملكتك وههنا لكن لا يمكن
العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعينت جهة الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية قوله
وقال الشافعي رحمه الله يجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق وعندنا لا وقال الشافعي رحمه الله يجوز ذلك في الصريح
والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام او نوى به الحرية لا يعتق عندنا خلافا
له التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا والبليد يسمى حمارا ووجدت المشاكلة
بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية من ارسال لغة يقال اطلقت البعير
اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اي ارسلته واما شرعا
فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو طلق نصفها يسري الى الكل وكذا لو
اعتق نصفه يسري الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ
ويحتمل التعليق بالشرط ومن الحالف في المجهول اذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق
كما جاز عكسه قلنا لا نسلم هذه الاستعارة لان صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره
وقد عدم الاتصال بينهما اما لانه في الشرع عبارة عن حيث السببية انقطاع ملك النكاح فقط لا يكون سببا لانقطاع
ملك الرقبة كملك المنفعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال السبب بالسبب لا يصلح طريقا لا بتغا
وقد سلم الخصم ايضا انه لا اتصال بينهما من حيث السببية ولا يصلح للاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال
معنى لما ذكر في الكتاب فلا يستعمل الاستعارة بالكلية صارت بمنزلة قوله اسقطت باقيا للعتق قوله من الوصف
الذي قلنا اي ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم هي من قبيل الاختصاص
الذي يقوم به الموصوف اي من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموصوف بها بحيث لو زالت عنه لا يبقى الموصوف
على حقيقته ولا يوجد به المعنى الداخل في الماهية وانما يوجد معنى هو مختص به ومتلازم له واستهر به مثل الشجاعة
للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعني لا يتصور وجودهما بدونهما فاما بكل معنى اي فاما الاستعارة
بكل معنى فلا يكون لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية
والوجود والحدوث وانه يتفوه به عاقل ولكن الاستعارة ماخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص
المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لا تصح بكل معنى من امكان البحر والجمع
من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم
وهذا الطريق في الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقة في اعتبار اوصاف النص
حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز
التعليل بما سوى الشبه وهو باطل اي التعليل بكل وصف باطل لان الاتيان بسقط لان الناس مبتلون
بالاعتبار بالنص فهو قوله تعالى فاعتبروا فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يتبق
للعالم على الجاهل فضل ولتناقض كل من له ادنى تمييز باي وصف شاء وبطلانه لا يخفى على كل ذي لب

وذلك سبيل الامتنان اي من الاستعارة بكل وصف سبيل من امتنان بان المجاز طريق وضع ليزداد الكلام
به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارة والتعريضات وليستخرج
غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال الحسن عن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب
الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر بصنعة الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم
يشم رائحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله رحمه الله والمناسبة بينهما اي بين
الطلاق والعتاق في هذا الوصف اي الوصف الذي ذكرنا من طريق الاستعارة وهي المشاكلة في المعنى الخاص
المشهور الذي وضع كل واحد منهما له اصلا فان الطلاق رفع القيد لغة وشرعا والمراد بقوله ما وضع له
ما احتمله محله اما لغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلي سبيله وارسله واطلق
البعير اذا رعى عقاله وخلي سبيله ومنه اطلقت الاسير اذا خليت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على
الحل ومن خلافه اما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد
النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا لمباشرة التصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لا
للزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه
ولم يحل لها تزوج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذي اثبته النكاح عنها فهذا
القدر هو الذي احتمله المحل لا غير وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال النكاح رق فمحمول على ضرب ملك
ثبت بالنكاح نظرا الى ثمرته كما ذكرنا لا على حقيقته فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة
فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوي حتى طار وكبر ومنه عتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازي
لان لها كرها وغلبة فيها وهو منها يختص بتلك صفة البكر اذا ادركت وبرزت وهذا شايع بالشين
المعجمة منتشر مشهور في كلام العرب اما شرعا فلان الرقيق لرقه موضع الموت اذ تسلط عليه
سلطان المالكية تسلطها ساقط اي معدوم من القوى الحقيقية بها لم يقبل الشهادة ولا
الولاية وكان من الاعتاق احياء له واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس من ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة
عملها وليس اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما ليس من احياء الميت في شيء من اطلاق الحي مشابه
ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيي واميت في محاجة ابراهيم عليه السلام حيث جعل
رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقي واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانه يزداد
طريقها بالكلية بان قيل لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة المالكية والولاء بل هو ازالة
المانع كالطلاق فان المالكية ثابتة بكونه ادميا فانه خلق حرا في الاصل وحلول الرق
فيه يمنع القوة كالنكاح فكان من الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشرط
قلنا بل هو اعتاق سابق القوة لاهل الرق في اثبات المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا
وثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا بالولاء لانه احياه معنى وقوله على المالكية والولاية
كونه ادميا غير مسلم بل العلة كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبالاعتاق ثبت
مالكية اخرى جديدة واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلا يكون الا ما هو اسقاط فلا نسلم لانه لا يجوز تعليق
الاسقاط الذي فيه معنى التمليك بالشرط واما الاسقاط الذي ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق

بالشرط كقوله ان شئت فلله علي كذا فان قيل ما ذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق
اسقاط للقوة الشرعية التي يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابي حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده
ازالة الملك على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق
معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له قلنا الاعتاق وعنده اسقاط للقوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان
معنى الاسقاط فيه اسقاطا حكميا اما الطلاق فاسقاط محض فلا تثبت المشابهة بينهما في المعنى الخاص فيستعار
قوله فما هذا الا كاستعارة الحمار للذكي والاسد للجبان يحتمل وجهين احدهما ان الحمار انما استعير للبليد
والاسد للشجاع للمناسبة بين المحلين في البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكي الذي هو ضد البليد
والاسد للجبان الذي هو ضد الشجاع يكون استعارة فيما لا مناسبة اصلا وهو قلب المعقول وهذا او الموضوع
والثاني ان للحمار نوع ذكاء وذلك لانه اذا مشى في طريق واعتلف مرة في مكان يعرف ذلك الطريق
والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق ولم يهتد يخرج الى الطريق ولو اخفي في المفازة وقد علف
حماره مرة في ذلك ثم نسي ذلك الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخي حبله وللجبان نوع شجاعة
وهو انه وان كان فارا من القتال ولكنه اذا الح عليه القتال عند الاضطرار ربما يقاتل اشد من قتال غيره
مثله فاستعارة الحمار البليد للذكي والجبان باعتبار هذين المعنيين باطلة لكونهما غير مشهورين
فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة قال الشيخ الامام
ابو زيد رحمه الله في الاسرار واعتبر الشافعي في مسئلة العتاق تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق
وحسب الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل البقاء بين
الزوجين والتمليك لاثبات الملك كله لاحدهما على الآخر بلا حظ للمملوك في المالكية بوجه وانه وجه ظاهر
… على ما اعتبره الا انا جوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سببا كما وحكم النكاح
وقوع ملك على المرأة تبطل بعد التمتع وان افترقت المعاني وهو طريق كتشاكل المعاني ولم تجوز في باب
العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فما ذهبنا اليه احق واوثق وذلك اظهر واوضح قوله
فان قيل هذا السؤال يرد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب للمسبب
يجوز وكان ان ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا تجيء عندكم استعارة البيع للاجارة حتى
لو قال بعت عبدي شهرا بدرهم او بعتك نفسي شهرا بدرهم للاجارة لا تنعقد فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح
ايضا فمنع الشيخ رحمه الله ما ذكره هذا السائل اولا وقال لا نسلم عدم الانعقاد بل الاجارة تنعقد
بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ثم سلم جوابه هو ان المشايخ في صورة … وان كان جوابهم
مطلقا شاملا لجميع الصور فعلى ذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما تتصور في الحر اذا قال بعت
نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا لانه اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه وبين المدة والعمل والاجر فان
فان ترك واحدا منها فسد العقد كما في صريح الاجارة واجاب عن غير هذه الصورة بقوله لا ينعقد
الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لا لخلل في الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد وهو
ان الشيخ رحمه الله لم اضيف البيع الى المنفعة او الى العين فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع
هذه الدار ومنافع هذا العبد منك بعشرة شهرا او كذا فهو كما ذكره لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى سقفا

في دار له في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لانه وقع على
الصلح منفعة معلومة ببيان المدة ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يجز في قول محمد رحمهما الله
ولو آجره من غيره جاز ولو باع هذا السكنى منه … لم يجز بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه يعقد
اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين في الكتاب لا لخلل في الاستعارة فان اضيف
الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة او لا فان لم يذكر بان قال بعت منك عبدي بعشرة ولا شبهة انه ينعقد بيعا
لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد
الشرط وهو بيان المدة وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان
ينعقد اجارة اذا اسم جنس العمل في ذلك بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة فيه لعمل كذا … اهل المدينة
يسمون الاجارة بيعا فيعلم ذلك التفاوت عودا واذا جاز في تعارف اهل اللسان ببلد جاز في غيره
اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في … ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ رحمه الله في قوله
ويتصور ذلك في الحر وينعقد بيعا بعشرة لامكان العمل بالحقيقة … الى باصل الثمن لانه
لعل ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كانه قال بعتك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل
التوقيت ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت فاسدة اولى من الحمل على المجاز
والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت الملك عند القبض فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة
قوله لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة اي لاضافة العقد اليها لانها اي المذكور وهو المنفعة
معدوم ليس في وسع البشر ايجادها وليس هي داخلة فيما هو مقدور البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة
بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز وكذلك لا يستعار لها اي للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها
… حقيقة الاجارة فكذلك لا يستعار لها اي لا يكون لا اصل المستعار في احتياجه الى المحل
بقيام العين مقام المنفعة لتصحيح الاستعارة كما في الحر وصار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل
نظير البيع المستعار للنكاح في غير محله اي محل النكاح وهو المحرم من النساء فانها لما لم تكن محلا لحقيقة
النكاح لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع وكذلك المنافع لما لم تصلح لاضافة الاجارة
اليها لم تصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا ان
الفساد لعدم المحل لا لفساد الاستعارة قوله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم الى آخره اعلم انه
لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل بها
يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلوف من
الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة
كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا يقال الحقيقة لفظ استعمل كذا والمجاز لفظ استعمل
كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم فيصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة
يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يعتبر حكم الحقيقة
فيصير المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله

الحجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم وتتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا أسد
فعند هما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص وكما
فرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة
اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين الشجاعة والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رحمه الله
التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المخصوص وعند نظره في
الخلفية الى الحكم ثبت الحكم وهو الشجاعة بناء على التكلم الخلفي كما ثبت حكم الحقيقة
بناء على التكلم وقوله لعبد الذي لا يولد مثل لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني عندهما هو خلف
في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لانه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى التكلم
بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت البنوة
والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية
والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ولابي حنيفة رحمه الله ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم الذي هو ايتجاح
اللفظ اولى مما ذكرا ان الحقيقة والمجاز من باب المعاني وتحقيقه ان الاستعارة نقل واصله لا يتصور في
المعنى الا المعنى هو تمام ماهية المستعار وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه وكذا
صفته لا يقبل ثم استعمال اللفظ الذي هي العارية تقبل النقل عنه وانما يتصور الاستعارة في
اللفظ بان يرى لفظ الشجاع على الاسد انتقل الى الانسان بالاستعارة لفظ الاسد له ونقل اللفظ
ثم لما عرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير وتظهر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا
ابني يعني قولهما وهو قول الشافعي رحمه الله لا يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي رحمه الله
ايضا وفي قول ابي حنيفة رحمه الله يعتق هذا العبد ويعتبر هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين
ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب
حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق او قال هذا الحر او لك
لغلام صغير له هذا جدي او قال لعبده هذه بنتي او قال لامته هذا غلامي وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا
لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمس سنين مثلا لا يتصور ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا
كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات
الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل منعقدا في مخرجه موجبا للحكم
على احتمال ولكن تعذر العمل به لعارض فتخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه
غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر وهذا بخلاف
قوله للمعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان الكلام في مخرجه صحيح موجب للحكم وهو
البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير
تعذر ظاهر الدليل تعذر اثباته منه وعاد به لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز ونظيرها مسألة اليمين على مس السماء واليمين الغموس فان الاولى موجبة للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو

وهو البر ثم تعذر ان اليمين على مستقبل متصور فتصلح ايجاب الحلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز
الحالي فاما الغموس فلا ينعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا يصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه
نظير الغموس على ما بينا في قوله لمعروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة الى آخر ما ذكرنا لاحتمال ان يكون
موجودا من مائه وان الفراش لغير في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت في حق احكامه باعتبار
الحقيقة لا باعتبار المجاز ولهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب
وثبت حقيقة البنوة وهاهنا لا يتصور ام ولد له للاستحالة ولا يلزم على هذا الجواب ما اذا قال لامرأته وهي
اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لحرمت
عليه لانا نقول الطلاق انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب
في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما يوجبه تنافي الحلة في الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق على
ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء
ثم يبطل ذلك العتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان تعذر العمل بحقيقة كلامه
فقد امكن مجازه فيعمل به كما في معروف النسب وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود
لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا ملك من هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابني ثبتت البنوة و
الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البنوة فكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من
وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود فيجعل اللفظ مجازا عن المسبب احترازا عن
الالغاء فصار كانه قال عتق علي من حين ملكته ولا يقال العتق ليس من احكام البنوة بل هو حكم الملك لان
الحكم يضاف الى ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا وهو الملك هاهنا دون القرابة لانه حادث في القرابة
من وقت العلوق وثبت ان البنوة ليست سببا للعتق فلا يصح استعارتها له لانا نقول الملك اذا كان
ثابتا والنسب ثم ادعاه كان النسب اخرهما وجودا فيصلح سببا للعتق فيصح استعارته له الا يرى
ان العبد اذا كان بين اثنين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان
موسرا ولا يضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف باليسار
والاعسار لانه لا صنع له في التملك كذا في الطريقة البرغرية واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل
فمسلم ولكن الخلفية في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا للافادة
في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اي لاثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه
لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه
معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة على ان قوله للشجاع هذا اسد
استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا
اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه
وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ
وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل هو اهل الحقيقة واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في
ما ليس بمحل فيتجه هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق قوله ثم يرى اذا العبارة تتعرب به
دون الحكم يعني ان كيفيته هو لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل
في موضوعه يوصف بالحقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتصف ذلك اللفظ ويصير مجازا
واما الحكم فلا يقبل الاتصاف بهذه النعوت كما ذكرنا ثم عرفنا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم وزعم بعض
الشارحين ان معناه ان محل المجاز له لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع في موضوعه
فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تعرفت تلك العبارة واما الحكم وهو اثبات الشجاعة له فلا يتغير
بالشجاع ومن الاسد وعن هذا توهم ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وانه

قوله هذا ابني في مسألتين خلفا عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما وجود الشجاع بقوله هذا
اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم ووجود الحرية في قوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه
خلف عن البنوة وعلى ذلك صح الكلام المجاز لانه لا يكون خلفا الا من حقيقته التي تعلق عن محلها الى محل المجاز واما
عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلفا عن هذا حر
كما زعموا لا تأتي الخلافة في قوله هذا ابني للاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر
ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط
المجاز وهو تصور حكم الاصل واعتبر بكلامه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم
لما ذكرنا ان الخلفية اذ ذاك يكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا
المراد من الخلفية في الحكم اذ في التكلم ما ذكرنا في اول المسألة ولا يقال كيف يكون هذا اسد خلفا عن
هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا يتصور ان يكون الخلف عين الاصل اذ الاصل اسم لا يكون خلفا عن نفسه
لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز فيثبت اختلاف في المحلين لان اثارهما
مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل
الحقيقة يدل على البنوة التي لم توجد في محل المجاز فصحت الخلفية قوله وله مجاز متعين احتراز
عن قوله هذا ابني على ما بيننا صار مستعارا للحكم اي للازم حكمه وهو الحرية وهي لازمة البنوة
عند ثبوت الملك قوله كالنكاح بلفظ الهبة يعني اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي
منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
الرقبة في هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه وقال لفظ الهبة كذا يعني انها لا تصلح
عدم انعقاده لحكمه الاصلي في هذا المحل فيقول ليس احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا
وان كان سيدا كاحتمال مس السماء الا ترى ان تملك الحرة كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام
حتى قال شوهر او هي وصف بها هو حرا و بعينها لو ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض مع عدم
النسخ فاما هنا اي البنوة في الاكبر سنا منه فمستحيل اي بالكلية عقلا وشرعا على ان المراد من
النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما يثبت بطريق الحقيقة لان الهبة حقيقتها توجب الملك في
العين وملك النكاح عندنا في حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطي الا
انه ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق بان يكون ابدا انه
ويرد انما ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز ولان منافع البضع في حكم العين على ما عرف
وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع والجواب انا حققت لا تثبت الا في شرعنا لا يجوز
الانعقاد مثبتا للحكم الاصلي كما لو ثبت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما نسخ ولم يبق مشروعا
لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في الجملة
فههنا اولى لانتفاع المحلية بالكلية وقد اختلف في الخلف على مس السماء لفرض احتمال مسه بطريق
الكرامة ثابت اي لا ينعقد سببا الحالة وكما قال لا الهبة بحقيقتها ليس بمستقيم لان
الثابت بالهبة احكام النكاح من ملك الطلاق وغيره لا يكاد وعدم جعل النقل الى الغير بالاسباب
على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى الغير باسباب الملك ولو كان العقد
ثبت فيه وطي فيه والملك يوجبهما من غير كالامة ثبت انها عاملة بطريق المجاز وان

تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة
اعاد ذكره وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى مجيبا لكلامهما هذا تصرف في التكلم اي استعمال المجاز
تصرف في اللفظ وكانت الخلفية في التكلم فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا
في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين
صح الا واحدة في الاستثناء لا تبع الا واحدة بنص عليه في المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل
ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلث واستثناؤه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث
فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغي ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما صح
من حيث التكلم ولا استثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت الحكم صح الا الثالث في الاستثناء وكذا لو
قال نسائي طوالق الا زينب وفاطمة وهندا وخديجة او قال عبيدي احرار الا سالما وبزيعا ومرزوقا او لم يكن
له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا فكذا هذا
اي المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به اي بقوله هذا ابني او هذا ابني الحرية لحكم
حقيقته اي للازم موضوعه وان لم ينعقد لايجاب ذلك الحكم اي لا يثبت موضوعه الاصلي في هذا
المحل وهو حكم الحقيقة لكن من لوازم موضوعه الاصلي العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا منه
اي بالعتق من حين ملكه يعتق العبد في القضاء قوله فيعتق في القضاء يحترز عما صار قوله هذا ابني
اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق في الحال لكن العامة تعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه
مجبور على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما في الاقرار
كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البزدوي في طريقته بما اشار اليه الشيخ فان قيل لا وجه لتصحيح
هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجازا لانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضوعه
اخبار لا انشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق علي من حين ملكه وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل
عليه ان هذا الكلام يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء خلافه ولا وجه
الى الثاني لانه كذب محض بيقين لانا لا نعلم انه لا يعتق بالبنوة الا ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من
جهة السيد ولا اقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين
اولى ان يبطل قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل
ولا يصح تعليقه بالشرط وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا لا نسلم لانه البنوة لا في الحرية
بتصور كانه قال عتق علي من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن مجازا وقوله لم يوجد الاعتاق
لم نسلم هذا الاقرار قلنا لو خرج لهذا الكلام فانه يعتق عليه في القضاء ان كان صادقا فان
سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق يعتق فيما بينه
وبين الله تعالى كذا هنا قوله بخلاف النداء جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا ابني
لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكرنا فيلزم ان يجعل معنى قوله يا ابني بطريق الاستعارة
كما جعله ابو حنيفة رحمه الله في ظاهر الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار
المنادى لتصوره لا لاثبات العتق في الاسم في المنادى لا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن
ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا للعتق لم يعتق في المنادى لم يستعر لتصحيحه باعتبار موضعه اللغوي
او المجازي فاما الخبر فهو وضع للتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي ان
امكن قوله بخلاف قوله يا ابني هو جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الكلام وهو ان يقال اذا قال لعبده

ياحرة يا عتيق يعتق كما لو قال يا حرة فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق
في النداء كما لو قال يا حرة فاستوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق
به فكان عينه قائمة مقام معناه من ابني انه لو اراد ان يجري على لسانه عبدي حر يعتق فكان
المعنى مطلوبا منه على كل حال هذا يعتق في الحالين وذكر في المبسوط لو جعل اسم حر او كان ذلك
معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لا يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق في
القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينصرف
الى مقصوده منه وهو الاكرام دون الحقيقة فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه
القائم فان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما فان كان وصفا
يصح ثبوته من جهة المنادي ثبت اقتضاء كقوله يا حر يا عتيق وان لم يكن كان استحضارا للمنادي بعين
الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابني لا اكون ابنا منه او من اصغر وهو معروف النسب وقد ذكرنا في
الجواب عن قوله اعتقك قبل ان تخلق وقبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا
يمكن ان يجعل عبارة عن لازم حقيقة اذ ليس له حقيقة فلغو ضرورة واما قوله هذا اخي فقد روي
الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان الاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه وفي
ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون
اخوة وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة
في النسب والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتق على هذا الطريق
وان الاخوة لا تكون من الولاد لان الولاد اسم لامعان عن تجاوزه في صلب او بطن وهذا الولاد
غير مذكوره ايضا ولا تستفاد ذكرا ايضا فلم يصح العتق بدون الولاد بحكم فصح فلا استعير كناية
عنه كشرا الرائي لا يكون عتقا من الولد الملك حتى لم يوصل الشرا ملكا لكن شرى لم يكن اعتاقا
وكذا الكواع في قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب ثم لم يثبت الواسطة نصا او
مقتضى بثبوت النسب لم يوجب عتقا في ملكه فلا يصير حكما فلا يصير كناية عنه فانا الولاد فعينه عليه
العتق مع الملك وقد يطلق بالولاد والملك يثبت فيصلح كناية عنه وقد ذكر من امام البزغري ان لا
رواية في قوله هذا جدي فنقول بانه يعتق واما قوله لعبده هذه بنتي فلا يوجب العتق لان الحكم لا يوجب
الحرية الا في محل ولهذا هذه بنتي حكم ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لذلك الحكم اصلا فاذا صار
المذكور بمنزلة اضافة العتق الى الجماد فتلغو وان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه
واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو
ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بني ادم
جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن
تصحيح الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل استعارة لانه لا يوجد من ابي اي لا يعتق
وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر منا وادعى ولم يثبت عليه الملك فقاب عنك وعتاقه صحيحا فان لا
يلزمه شيء ولا يجعل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقار لان الفقا لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه
لو ضرب حتى ذهب نور العين وجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فنبتت لم يلزم الجاني
شيء فبنى على هذا البطلان الحاصل وانما يحمل ان يوجب الارش على عدم الارشاد الجاني عليه واذا كان

كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يخرج النقوض والله اعلم. قوله ومن حكم هذا الباب
اي باب الحقيقة والمجاز ومن حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار
اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا
او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع من غير قرينة زائدة وان لم تظهر في اللفظ المبهم
والبيع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب التوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن
ان يراد به المجاز كما امكن ان يراد به الحقيقة لم يكن حمله على احدهما باولى من حمله على الآخر فيتساويهما في
الاستعمال ولا مرجح للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا يرى ان المجاز الذي يدل عليه
العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى بحمل اللفظ
عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا وجب ان لا يكون حال التساوي لاحدهما مزية
على الآخر والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في الدلالة عليه فصار
كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت هذا المعنى ثم تكلم بلغته وجب ان يراد به
ذلك المعنى ووجب حمله عند الاطلاق عليه ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من
مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على ما قلنا وفهم معاني الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة
والمجاز لا يفهم من الا بقرينة تنصيص انه فاني نتسا وبان وان لم نتسا وما كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من
المعنى العارضي عند عدم دليل تعرفه الله. قوله وذلك اي نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في
النص انها الحيض لا الاطهار وان ما ذكر الطهر من اقراء دون القرء المذكور في النص اشارة الى ان المراد
من القرء الذي هو جمع كثرة جمع القلة. قوله لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز اعلم انه لا خلاف ان القرء
استعمل في الحيض والطهر لغة وشرعا قال صلى الله عليه وسلم لفاطمة رضي الله عنها بنت حبيش دعي الصلوة ايام
اقرائك يعني ايام حيضك وقال ابن السكيت انه يستعمل الطهر استعمالا فيطلقها في كل قرء تطليقة يعني
الطهر وقال الشاعر يا رب مولى حاسد مباغض، على ذي ضغن وضب فارض، له قروء كقروء الحائض وقال
من الاعشى افي كل عام انت جاشم غزوة، تشد لاقصاها عزيم عزائكا، مورثة مالا وفي الحي رفعة
لما ضاع فيها من قروء نسائكا. واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض
فضائع في الاحوال كلها ولكن من الاشتباه ولكن الخلاف ان من الاستعمالين بطريق الحقيقة اصلا بطريق الحقيقة
ومن غير بطريق المجاز فما كثر الى تعيين الاستعمال يحتمل ان يكون كل منهما بطريق الحقيقة لان من الاصل في مطلق الاستعمال
هو الحقيقة ومن استعمال المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم مشتركا وهو الذي ذهب اليه عامة
العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث ذكره في نظاير المشترك وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون
في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعضهم تحقيقا واما والله الشيخ هاهنا
فقوله من هذا الوجه من كذا يعني هذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان في
من اشتراك هو المختار عندي فهذا عرف ان المذكور هنا لا ينافي المذكور في اول الكتاب ثم ذكر في
وجهين احدهما ان اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قريت الشيء قرءا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض
ويقال ما قرأت هذه الناقة سلا قط وما قرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد كذا في الصحاح

ومستقول الشاعر مجان اللون لم تولجنينا وحقيقه لا اجتماع في الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه
فان نفس الدم لا يكون حيضا حتى تدوم واما الطهر فليس بشي مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم
فانه يجتمع في زمان الطهر ثم يرد فكان لا اسم للدم المجتمع في نفسه حقيقه ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار
المجاوره وعند الاطلاق كان حمله على الحيض اولى والضمير في به راجع الى القرء وهذا انما يستقيم اذا
بيت ان القرء بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاوره والثاني ان هذا التركيب
يدل على الانتقال ايضا يقال قرء النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا في الطهر والحيض لان
المراه تنتقل عن الطهر الى الحيض وعن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقه الانتقال
تكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقه وللطهر مجازا للمجاوره
ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقه اولى وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم القرء الا اذا
الدم فان كل طهر لا يطلق عليه اسم القرء وانما يطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر اخذ اسم القرء
من الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى وقال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه
لان الطهر لا يسمى قرءا وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده بسبب الانتقال اذا الى الحيض ثم منه
الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان الاولى بالاصاله قوله وكذلك العقد الى آخره لا كفاره في اليمين
الغموس عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجب فيها الكفاره لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته والاه
والغموس معقوده لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصد ولهذا سميت الجزيمه عقيده
ولا يرى ان ما يقابله وهو اللغو ما جرى على اللسان من غير قصد وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ
لايجاب حكم كربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق فيه وتحقيقه وربط البيع بالشراء
لايجاب الملك وهذا اي ربط الكلام اقرب الى الحقيقه لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضد الحل ثم استعير للالفاظ
التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد
اللفظ اقرب الى الحقيقه بدرجه وكان الحمل عليه احق كذلك العزم وعنى فكان معنى قوله لما يتعقد حقيقه انه
اقرب الى الحقيقه او المراد منه الحقيقه الشرعيه قوله وكذلك النكاح لفظ النكاح قد استعمل في الوطء
كقوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون وكقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب غاديه
فلا سقى الله ارض الكوفه المطرا التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا وقول
الفرزدق حسب المديح ابو خالد وبهين من صلة المادح كبكر تحب لذيذ النكاح وتهرب من صولة الناكح
وقد استعمل في العقد ايضا كقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا توالدوا
تكثروا وقال كذا نكاح فلان الا ان استعماله في الوطء بطريق الحقيقه لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم
والجمع يقال انكح الصبر اي التزمه وكنت اليك ونكاح في المطر الحيا الغرى تسيري اي جمعا بين الثرى
والحيا وفيسري ما جرت كذا قيل وقال ابو الطيب انكحت صم صفاها خف يعمله تغشمرت بي الى
السهل والجبل اي الزمت وضمت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقه في الوطء لما يحصل من الاتحاد بين
الذاتين ولذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب موصل الى ذلك الضم والان قد ضمها
حكما فكانت الحقيقه اولى عند الاطلاق فهذا يقتضي ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء
كما حمله بعض مشايخنا لتثبت بالاطلاق حرمة المصاهره بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا

النكاح

كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآيه هو العقد قال صاحب الكشاف
في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطء من باب
التصريح به ومن اداب القرآن الكنايه عنه بلفظ الملامسه والمماسه والقربان والتغشي والاتيان وقوله
حتى تنكح زوجا غيره متعلق بقوله ولا اجتماع في الوطء فان قيل فما ذكرتم من المجاز استعاره اسم المسبب للسبب
وقد استقر ذلك جائز في المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين وكانا في معنى العله والمعلول فيجوز
استعارته للسبب كما يستعار اسم المعلول للعله وذلك لان المسبب المجاز لا اول وهو الانعقاد
اللفظي لا يصير عقدا حقيقه لا بعزم القلب ويوجد اذا اللسان معبرا عما في الضمير ولهذا لا
ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطء المقصود يحصل
بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطء الاماء ليس بمقصود وهو في باب الاكرام
على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن محل وتكلف قوله وبهذا الى قوله المجاز لا يراد الحقيقه
ولا يعارضها قال ابو يوسف رحمه الله في العتق امه ولدت ثلاثه اولاد في بطون مختلفه ما ركان من كل واحد
سهم جميعا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت
واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد ابدا انما يثبت المجهول ما يحتمل التعليق
بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ويعتق الجاريه لانه اقر لها بامية
الولد ويعتق من كل واحد ثلثه قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم يعمل اثبات النسب كانت اقرارا
بالحريه على اصله كما في مسئله الاكبر سناما فصار كانه قال احدهم حر فيعتق من كل واحد منهم من جميع المال
وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان لا اصل عنده ان هذه الكلمه متى
لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كما ثبت على
ما ساد العله السح بعد هذا كان معروف النسب اذا ادعاه المولى انه يعتق ولا يعتق بالنسب لان
الولاد هنا ممكن لجهاله فكما فيما نحن فيه لا يعتق بالنسب للجهاله ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فيترك العتق
على اعتباره واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق وان عنى الاوسط او الاصغر يعتق
نصفه لا الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بعتق المولى كما يعتق
امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابه حاله واصح في الروايات الظاهر بخلاف احوال الحرمات
لهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال الا ان ابا حنيفه رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال
لانها مبنيه على ثبوت النسب فلم يثبت النسب وان جهة الحريه مختلفه وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا
بالدعوه كان حرا اصلا واذا كان المعتق من غيره كانت حريته بطريق التبعيه للام بعد موت المولى
وبين كونه مقصودا وتبعا منافاه وكذلك بين حريه الاصل وحريه العتق منافاه فلا يمكن اعتبار
الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط ولا مراد قوله ولا يعتبر ما
نصف كل واحد يعني الاوسط والاصغر قبل امه لان اصابته اي اصابة العتق اياه من قبل الام
بمنزلة المجاز من الحقيقه لانه ثابت بواسطتها ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقه وما يصيبه
من قبل نفسه لا يتوقف على شيء وكان بمنزلة الحقيقه وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئله مثل
محمد رحمه الله الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين شيئين فقط اما ان
يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شيء منه فلهذا اعتق منه
ويسعى في نصف قيمته قوله متعذره او مهجوره المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقه كالأكل من النخله

والمهجور كما يستعمل الموصول ولكن لما تعين تركه لوضع العدم دخل العرف بينهما ان المتعذر او
تتعلق به حكم وان يخلف المهجور قد نبت الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله لا ياكل من
هذه النخلة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب
السكر والزيتون والرطب وان لم تكن يؤكل عينها ان كانت لها ثمر كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها
ثمر يقع يمينه على ثمنها كالخلاف ونحوه وههنا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى لانه كان
اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله لا تشرب من هذا البير
اذا حلف لا تشرب من هذا البير وهي ملأى فيمينه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف
وعندهما تقع على الاغتراف كذا في بعض شروح الجامع وان لم تكن ملأى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع
بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف وكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة
فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة
في عموم المجاز وهو شرب الماء المجاور للبير كما في مسألة الفرات عندهما وقيل لا يحنث لان المجاز
لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من
الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو اراده الماء المجاور للفرات يتناول الحقيقة وهي الكرع فاما
مسألة البير فمجازها وهو ارادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع وانما جعل كلامه
في مسألة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهي الكرع مستعملة عرفا وشرعا كالاغتراف
فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسألة البير فالحقيقة فيها متعذرة
غير مستعملة في العرف فيها الا الاغتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع قوله حلف لا
ينكح اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطء لان اراده النكاح للوطء حقيقة
وللعقد مجاز فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لا يحنث وان كانت المراة اجنبية
والمسألة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا فان نكح بعد ذلك اجنبية لم يحنث لان
اليمين لم تتناوله لتعذره شرعا فكذا في هذه المسألة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله التوكيل بالخصومة
الى اخره اذا وكل رجل بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في مجلس القاضي يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف رحمه الله
[illegible] وروايته عن محمد رحمهما الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان
ضدا لما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله
لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلناه كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة
سبب للجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي يتصور منه الخصومة بعض الجواب فيدخل
في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه
والذي يتحقق انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا
وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا
كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين باع احدهما نصفه
مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق عند ابي يوسف رحمه الله في
قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا

فيملك ما كان الموكل يملكه بالوكالة والموكل يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا
الوكيل وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا
اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة من اخر اياه سمي باسمه كما قال جزاء سيئة
وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجاز لا يكون سببه ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجري فيه يسمى خصومة
مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرفا الى جواب الخصم
مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا قوله لا يكلم صبيا
اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث والاصل فيه ان
اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا
احترازا عن الالغاء اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله
بعد ما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لضرر اكل الرطب وان لم
يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير معرفا
باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كما حلف لا
ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لا يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين
بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف
ولا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل للضرر يكون
اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بما هو اقوى منه وهو الاشارة
اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل
عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين
في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادابهم كوصف الرطوبة وهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا اكلم
صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فتترك الحقيقة ويصار الى
المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصبا
يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه
صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا ووجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف
ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين
باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا ههنا قوله وعلى هذه الجملة اي الجملة التي ذكرنا انه يعمل فيها
بالحقيقة عند الامكان وبالمجاز عند تعذر قولهما ثابت المسألة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة
لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير وذلك لان العمل بحقيقته ممكن فان النسب قد يثبت من زيد
فان كان في العراس له في الباطن بان كانت منكوحة او امة حقيقة وله يمكنه بسبب لعارض ويشتهر من
غيره لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل
كان النسب ثابت منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز والدليل
عليه ان الجارية يصير ام ولد له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال لها انت حرة فانها تعتق

مسائل الايمان
اسم الاشارة
اطلاق اسم الكل على البعض
اطلاق اسم الجزء على الكل

احتمال انه مخلوق من مائه وقد ذكر محمد رحمه الله ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له امة
ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن
الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق بقوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث
كما لو انشا العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق فيهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق
باعتبار النسب وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له
غيرهم ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث
ستة ثم نجمع سهام العتق وهي سهمان من ثلاثة وستة فيبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال [illegible]
فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى في ثمانية
ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثلث والثلثان قوله وقال في الجامع كذا رجل له عبد
ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم كل واحد منهم يولد
مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعتق ربعه ويسعى في الباقي ومن الباقي يعتق من كل واحد من الاخرين
ثلاثة ارباعه ولو كانا في بطن واحد يعتق كل واحد منهما لان احد التوامين لا ينفصل عن الاخر في النسب
اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقي معلقا بالبيان في تعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار
عن امر كائن والتعليق في امر معدوم يحتمل الوجود اما العتق فقد [illegible] فاما عند
ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه
ولا يعتبر جهة النسب في مثله كما في الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب فالصواب ان هذه
المسألة بلا خلاف لان جهة النسب ان احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا انه
لعبد وهو معروف النسب هذا ابني انه يعتق ويصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه وكذلك ههنا ولكن ههنا
[illegible] الدعوى لان هنالك يثبت العتق فيهم باعتبار النسب على السواء لما التفاوت فيما يثبت بطريق
السواء من الام وذلك يؤدي الى الجزم بالعتق ولا جمع فيهما فاما العتق فيثبت [illegible] بطريق البيان لو
كان عن الايلام منه جهة الولد وانما ثبت جهة النسب [illegible] لكانت لا ولاد حفدة له وهم
في ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال اذا تسبب
هذا قلنا ان الاول يعتق بكل حال لانه يعتق بالاحوال كلها فيعتق كله واما الثاني فيعتق في حال بان يراد نفسه
او ابوه ولا يعتق في حال بان يراد ابنه [illegible] فاحوال الاصابة حالة واحدة [illegible]
من الاخرين شيئين بان يراد نفسه او ابوه او جد واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جد فكذلك وان
اريد به ابنه لم يعتق فاحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه [illegible]
فتوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الجد كله ويحتمل ان يكون هو الجد نصفه فيكون لكل واحد
ثلاثة ارباعه وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة لرواية الجامع وفي الزيادات اعتبر احوال الاصابة
كما اعتبر احوال الحرمان ووجه ذلك ان الرق لا يثبت الا بسبب واحد وهو القرابة والعتق له اسباب
متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة [illegible] والتدبير فاذا اعتبر احوال الحرمان فلان يعتبر
احوال الاصابة بتعدد سببه اولى وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق
لان الشيء اذا اصيب بسبب لا يتصور حصوله بسبب اخر واما الحرمان فيعمل الازدحام [illegible]
بالشراء يصيبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه بعدم سائر الاسباب فلذلك وجب
الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة قوله في الكتاب [illegible] احترازا عما اذا كان ذكر في مرضه

مطلب كلمة النسب عبارة عن التحرير

قال العبد هو معروف النسب

ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثلث اخماسا بحقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر
لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر فيعتق من الاول ربعه وهو ثلاثة اسهم ومن الثاني ثلثه وذلك
اربعة ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصايا خمسة وعشرين وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين فيحتاج الى
معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول ان ثلث المال رقبة وثلث
والرقبة منه ثلاثة ارباعه ولكن خمسة وعشرين [illegible] في اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة فيه
ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان في الاول ثلاثة فضربناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار
في الثاني ستة عشر وصار في كل واحد من الاخرين ستة وثلاثين [illegible] ويسعون في الباقي فحصل
الثلث والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله واما في الاكبر سنا منه [illegible] امكن العمل
بحقيقة النسب [illegible] في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا عن الحرية فثبت
امومية الولد فيه واما اذا لم يمكن كان الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا عن الحرية وذلك بطريق
احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كما بينا ويجعل مقرا بان ام الغلام ام ولد له لان حق الحرية
للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل
مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا علي من حين ملكته وامه ام ولد لي والثاني
ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال [illegible] كلام هو سبب للحرية في ملكه فصار به
معتقا ابتداء الا ترى انه لو ورثه رجلان عبد المجهول النسب ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان
كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدأ لما غرم [illegible]
لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء اثر
في اثبات امومية الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا في اثبات امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء
بان يقول جعلتك ام ولدي [illegible] امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الماضي وهو الاستيلاد [illegible]
لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى الخبر لانه لم يكن ثابتا قبل خبره [illegible]
على وقت الخبر لان المخبر به في حق علم السامع قائم اي ثابت بخبره فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت
النسب مضافا الى خبره جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير اي التحرير او عبارة عنه او كناية عنه والطريق
الاول اصح لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق
لا صحة التحرير ابتداء ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه يوجب الضمان [illegible]
يرى انه لو قال اعتق على حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص بالانشاء كذا
في شمس الائمة رحمه الله قوله وقد يتعذر اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيلغو ضرورة
وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة
المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به [illegible]
له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة ومثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتا له
او تصلح وهي معروفة النسب هذه بنتي لا يقع الفرقة به ابدا يعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه
بان قال غلطت او وهمت لانه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ
بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما بمنع حقها في الجماع لانه يمتنع عن وطيها عند الاصرار وهي [illegible] كالمعلقة

مطلب الاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق

فيكون دفعه بالقبول كما في الجب والعنه ووافقنا الشافعي رحمه الله في انه لا تصلح بنتا له وما في التي
تصلح بنتا له انما تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينافي هذا الملك منه بملك اليمين
ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظة ملكه فهذا اولى وهذا لان موجبه الحرمه والاثبات الحرمه موجب
بموجب قوله فما امكن دليلا العمل بحقيقته كلامه في الفصلين اعني التي تصلح بنتا له والتي لا تصلح
بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلانه لا حقيقه اما ان جعلت بنتا
او طلاقا او جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت بنتا في حق المقر لا غير ليظهر اثره في
التحريم كما قلنا في قوله لعبده الذي يولد مثله وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر اثره في العتق لا وجه الى
الاول لانه اي لان النسب ثابت من غيره فلا يؤثر اقراره في ابطاله عن الغير ولا الى الثاني
لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتيه كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح
وليس الى العبد اثبات ذلك ثم الاثبات حرمه هي من مواجب النكاح دون تبدل حال المحل وهو المراد
من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشي لا يثبت ما
ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له ولان حل المحليه ثبت شرعا كرامة لها وطهارة
فلو ادعى حرمتها وسقوطها فيكون الاقرار بالبنتيه في حق الحل اقرارا عليها فيكون باطلا وكذا الحل
مجازا وهو ان يجعل كناية عن التحريم كما ذكرنا منه على اصل ابي حنيفة رحمه الله في الاصغر سنا منه على قول
الكل وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر ايضا لهذا العذر الذي ابطلناه وهو ان التحريم الثابت
بهذا الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنتيه مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه ولا يجوز
ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو
التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا
فلذلك بطل قوله بخلاف العتق يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه
ممكن فعمل على ما مر وكذا مجازه في الاكبر سنا منه لان البنوة بعد الثبوت موجبها عتق يقطع الملك كما
العتق وهذا قاله في الكفاره وثبت الولاء لا عتق ينافي الملك ولهذا لو اشتري ابنه او نحوه صح الشرا
وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كناية عنه وقرر القاضي الامام ابو
زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه العباره فان قيل نصرف قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا
اعني حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمه لا يملكها فلا بد ان تقول عن تحريم يملك الزوج
اثباته فهو الملك ليستفاد منه وملازمه بقوله وان تحريما عن مملوك له تحت الملك عن الرق ولا منافيا له
اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر بان انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج تحريم
الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمه موقتة بالحرمات الموبدة علقت باسباب
حكمية ثبتت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الوجه
الذي قلناه ولا يكون سببا له كما بل هو سبب لحرمه موبده منافيه للنكاح من حيث ثبت لا من حيث
تملك بالوقوع معناه صادق فانه لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا يحل له ذلك واذا لم يحتمله لم يصح كناية
عنه ولغا صريحه وكناية منه جميعا وقوله ابلتناه اي ابطلناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا
عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا لعذر بيّنا عالما بكنهه من بلاه اذا اختبره وجربه
واحد المفعولين هنا محذوف والتقدير ابلتناك اياه واعلم ان الحكم في مجهول النسب ايضا

كما عرفته في معروفه نص عليه في الاسرار فقال اذا قال الرجل لامرأته هذه بنتي وكون ان يكون كذلك وانها
معروفة وليس لها نسب معروف فقال غلطت او اخطأت جاز له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد
لم تحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني
في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح بنتا له ثم قال غلطت لم
يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق
المقر له اياه كما يصح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يكون العمل بموجب هذا الاقرار
قبل ما كذب بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد ثم ان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة في معروفة
النسب لان تعذر العمل بالحقيقه فيها اظهر وقد اشار الشيخ رحمه الله الى ما ذكرنا ايضا بقوله ولا يمكن ان
يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ ومو في الحقيقه دليل واضح على تعذر العمل بالحقيقه
في المقر له والرجوع عنه صحيح قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب التاني كذبه وهي
اي معروفة النسب ثم تكذيب لما اباه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى في عبارة المبسوط
بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير فانه لا تقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا
شرعا في النسب لما اكذبت نفسها فان قال غلطت لا تقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا
صار مكذبا في النسب شرعا وفي العتاق لو اكذب المولى نفسه في حق من يولد له كان العتق ثابتا فكذلك اذا
صار مكذبا شرعا قوله وحكم هذا الباب اذا كانت الحقيقه مستعملة والمجاز عمن متعارف وكانا
مستعملين وكانت الحقيقه اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السوا فالعبرة للحقيقه بالاتفاق لان
الاصل في الكلام هو الحقيقه ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا
فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقه وعندهما العبرة للمجاز وهذا اي هذا الاختلاف بنا على الاختلاف
في خلفية المجاز فعنده لما كانت الخلفية باعتبار التكلم لان الحكم هو المقصود من العبارة
كان العمل بعموم المجاز اولى لان فيه ترجيح على حكم الحقيقه لدخول حكم الحقيقه تحت عمومه وعند ابي حنيفة
رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه جعل عبارته قائمة
مقام عبارة اخرى ثبت الحكم بالمجاز مقصودا الا انه خلف عن الحكم على ما عرفته وثبت بطريق الاصل
والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر
اعماله في حقيقته هذا بيان كلام الشيخ رحمه الله بما قد يدل على ان عمومهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان
عمومه متناولا للحقيقه ولا دلالة فيه على حكم اذا لم يكن متناولا للحقيقه وذكر في شرح الجامع
البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقال ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز
لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط وكانت هذه الحقيقه كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقه لان
العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا يصلح مرجحا لان العلة لا
تترجح بالزيادة من جنسها فكان في الاستعمال في التعارض بعمت العبرة للحقيقه بخلاف المهجورة لانه
لا تعارض هناك في الاستعمال فتعينت العبرة للمجاز ثم اختلفوا في تفسير التعارف فقال مشايخ بلخ
رحمهم الله المراد به التعارف في التعامل وقال مشايخ العراق رحمهم الله المراد التعارف في التفاهم
وقال مشايخ ما وراء النهر رحمهم الله فائدة مشايخ العراق قول ابي حنيفة في قوله ما قال مشايخ بلخ في قولهما بان
ما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمي او لحم خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه وان لم يتعارف اكله

ويجمع اليهما الفرح...

الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح

وحكم هذا الباب اذا كانت الحقيقه مستعملة والمجاز

بحث في الحقيقه تحت عموم المجاز

المجاز ومنع التعذر في اللفظ لا يراد

ولا يحنث عندهما لان التعارف لا يمنع عليه لان الحمها لا يؤكل عادة قوله يقع على عينها لان عينها ما يؤكل عادة
لانها تغلى وتؤكل وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا نيا وحبا حبا فان من اشترى حنطة بمضغها كما هي
لتختبر انها رخوة ام علكة ولما كانت عينها ماكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب
وعندهما لما كان التعارف في اكل الحنطة اكل ما في باطنها كما مر يقع يمينه على مضمونها اي على الاجزاء
التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف كون الحقيقة داخلة في عموم المجاز واشار شيخ الاسلام خواهر
زاده رحمه الله في شرح المبسوط الى ان الاصل في هذه المسألة قول ابي حنيفة رحمه الله مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف
ولكنه قال انها في هذه المسألة لا تترك لان التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها انما يريد اكله قوله فلان
ياكل الحنطة لا انه يأكل حنطة بعينها ولا استبعد او جنس الحنطة واللام فيها للعهد تعريفا كما في قوله
ولقد امر على اللئيم يسبني واذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما تترك بقرينة غيرها
اوبالعرف ولم يوجد واحد منهما قال وعلى هذا يسن قول ابي حنيفة رحمه الله يحتمل ان يكون الجواب كما قالا اذا عقد
اليمين على حنطة بغير عينها بان يحلف لا اكل حنطة وفي التهذيب قال الحسن رحمه الله ولو حلف على
الحنطة فله اهل البلاد لا يحنث الا ان يأكل الحنطة بعينها ان تدبر لفظ الحنطة يحنث باكلها
سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها فاكل الخبز وان نوى ان يقول لا اكل حنطة يحنث باكل الحنطة
سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والتالية
اي يقول لا اكل هذه الحنطة واما في الخضيرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم
وقال الشيخ رحمه الله يحنث لوجود الاسم كما لو حلف لا ياكل هذا الحمل فذبحه واكل حنث وقول هو المذهب
بخلاف الحمل لا انه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها قوله يقع
على الكرع فاجملة لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرعا فان النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم فقال هل
عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي وفي ذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت
مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء منها وفي الفرات لانه هو المتعارف من
هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به ما منسوب اليه فيحمل الكلام عليه
لكونه متعارفا ولا للحقيقة بعمومه ومن الحر بالاولى لانه قطع هذه النسبة لانها لا تنقطع بالانهار في امساك الماء
فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز وان شرب من نهر ياخذ من الفرات لم يحنث لان هذا ليس الفرات
في امساك الماء ينقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع البعير
في الماء وفي الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه
كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا
باناء وفيه لغة اخرى كرع يكرع كرعا وفي الاساس كرع في الماء او ظرفه اذا ادخل بالحوض فيه ليشرب
ومن جانب الدابة لانها اذا شربت ادخلت اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب
من ضرائه لم يتحض والله اعلم

باب

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز جملة كانه تركه الحقيقة
في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز وبعالة جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعني هي في الشرع
والاختصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله يدلالة الاستعمال والعادة قبل ثمرة الاحوال
ومثل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه
كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة وسمي اداء الحقيقة شرعية ومن العادة نقل الحقيقة
الى المجاز عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان وسمي حقيقة عرفية ويكون

ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف
دون موضوعه الاصلي كالصلوة والدابة مثلا فانها لا تستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان
المعهودة والفرس والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ
رحمه الله قوله فانها اسم للدعاء الصلوة الدعاء لغة قال صلى الله عليه وسلم واذا كان صائما فليصل اي
فليدع وقال الاعشى تقول بنتي وقد قربت مرتحلا يا رب جنب ابي الاوصاب والوجعا عليك مثل
الذي صليت فاغتمضي عينا فان لجنب المرء مضطجعا اي دعوت يريد قولها يا رب جنب ابي الاوصاب
وقال ايضا وصهباء طاف يهوديها وابرزها وعليها ختم واقبلها الريح في دنها وصلى على
دنها وارتسم اي استقبل بالخمر الريح ودعا وارتسم الروسم وهو الخاتم يعني ختمها ثم نقلت الى
الاركان المعلومة لما ذكرنا قوله تعالى ولا ام الصلوة لذكري اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول
اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل ركن او من قبيل اضافته الى الفاعل اي لاني
اذكرك بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله تعالى ولذكر الله اكبر اي ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه
اولانها لا تخلو عن ذكرنا في كل كتاب لم تخل منها شريعة والمراد ههنا المعنى الاول قوله وكل ذكر دعاء
فان من ذكر الله تعالى فقد دعاه وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغني الكريم وثنائه
تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء ان الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه وقال السفيان بن عيينة
ما من شيء كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل دعاء اعطيته انا والنبيون قبلي اشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير قال ما يذكر من ذا ثم حدث بقوله ع الله عليه وسلم
من شغله الثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول
لابن جدعان أأذكر حاجتي ام قد كفاني حياؤك ان شيمتك الحياء وعلمك بالحقوق وانت قرم لك الحسب
المهذب والسناء اذا اثنى عليك المرء يوما كفاه من تعرضه الثناء فهذا مخلوق يقول في مخلوق فما ظنك برب
العالمين كذا في شرح السنة وغيره قوله وكالحج فانه قصد في اللغة الحج القصد ومنه المحجة للطريق والمحجة لانها
تقصد وتعتمد او لانها تقصد الى المطلوب وقال المخبل السعدي واشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب
الزبرقان المزعفرا اي يقصدونه ويختلفون اليه والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزاري
وهو في الاصل القمر ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك المعروف وكذلك نظائرها من العمرة العمرة
اسم من الاعتمار كالعمرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اي زاد وفي المغرب اصلها القصد الى مكان
عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهي الاحرام والطواف والسعي والحلق او التقصير والزكوة هذا
التركيب يدل على الطهارة قال تعالى وتزكيهم بها وقيل وتطهرهم وقال قد افلح من زكاها نفسه اي طهرها وطهرها
عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اي نما ثم سمي بها
القدر الذي يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال والبركة فيه والطهارة مؤدية عن
الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلي
او يحج او يعتمر او يزكي يلزم عليه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية
واتما كان هذا اي استعمال اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع
للافهام والمطلوب ما سبق الى الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك كالمستعمل الحقيقي
فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند
الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن

١

حقيقة كذا وسمى الائمة رحمه الله قوله او المشي الى بيت الله اذا ابا
من النوعين وفيما وضع له اسم حقيقة ولهذا الطاهر استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح
على المشي الى بيت الله لزمه حجة او عمرة ... واجب عليه شرعا ولا يصح التزامه بالنذر كالمشي
اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا المسجد
الى الحرم او الى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله قوله ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به ووجه
بالاتفاق فلا يلزمه ما لم يلتفظ به من حج او عمرة كان اولى وصار كما لو قال على الذهاب او السفر الى بيت الله
وبكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر من الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا
ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه سقط اعتبار حقيقته وجعل كانه تلفظ بما صار
عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فيعمل وراءها على القياس
وعندهما المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ما عرف في موضعه ولو قال لله علي ان
اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان ما صح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة
فلان لا يلزمه غيره اولى وجه الاستحسان انما يراد بهذا اللفظ ان يهدي به فصار اللفظ عبارة عما يراد
به عرفا فكانه التزم ان يهديه ذكره ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته بنفسه كذا
في المبسوط والمعنى المجوز للتجوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة اراد به الاهداء عن مكة عادة وطلب القربة وذكر
عليه وكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب ومما كسبه مثل لو قال علي ان اذبح الهدي يجب ذبح الهدي
بالحرم وكذا لو قال علي ان انحر ولدي او اذبح ولدي او انحي ولدي يلزمه ذبح شاة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله فقهنا بها قوله وقالوا فيمن حلف لا يأكل من النظائر ... وفي هذه المسائل بقوله وقالوا ان
فيما تقدم لم يكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود وهذا الذي
شبه بالمجاز نبه على المتعارف اذا حلف لا يأكل رأسا فهو على رؤوس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به
ما كان من رأس الجراد والعصفور لا مدخل تحته وهو رأس حقيقة فاذا اعلمنا انه لم يرد به الحقيقة
وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في التنانير ويباع مشويا وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه
رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤوس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة
في رأس الابل فرجع وقال يحنث في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد
وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤوس الغنم فقالا لا يحنث الا في رأس الغنم فعلم ان هذا اختلاف
عصر وزمان لا اختلاف حكم وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله انه يختص بيض الاوز
والدجاج هذا اللفظ يشير الى انه يحنث باكل اسم البيض لان المتعارف مختص بهما وهكذا ذكر شمس
الائمة في اصول الفقه فقال بيننا ولو حلف لا يأكل بيضا وقد وزن خاصة بيض الدجاج ذكر عند الاكل عرفا ولا يتناول
بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك وذكر في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطيور الدجاج
والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود
لا يؤكل فيجعل على ما يطلق عليه اسم البيض في كل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها فهذا الذي
يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وفتح الدال فيه افصح
كسرها الواحد دجاجة للذكر والانثى لان الهاء فيه انما دخلت على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح
قوله ولو حلف لا يأكل طبيخا فهو على ما يطبخ من اللحم خاصة فالمسوغ عرفه استحسانا وفي القياس يحنث
في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس هنا يفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه
لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم الذي هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتتخذ منه

١٥٩

الباجات قالوا وانما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ في الماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا فان طبخ
ما يؤكل من مرقه يحنث لانه يسمى طبيخا في العادة او لما فيه من اجزاء اللحم وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء فلا شيء له
فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون السمك والباذنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم
غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو اللحم وهو عليه العرف قوله وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز اما
ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان ... بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكره من المسائل اللفظ ثابت
في حقيقته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول كل ما وراءه ذلك وكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد احترز عنه في موجب الامر
ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه
صار شبيها بالمجاز لانه استعمل في غير موضوعه الاصلي من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض على ما سبق اي في
العام الذي لحقه الخصوص بطريق الاشارة وان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه نوع ما حقيقة
ونحن جعلنا انه تعرضا ظنيا فيحتوي فيه شبهة المجاز فلذلك ناسب ايرادها هنا قوله وهذا
ثابت بدلالة العادة لا عن اي تخصيص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان
لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة
في الاكل مختصة برأس الغنم وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع كما شاع في بيض الدجاج
ويراد به تلك العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج ويراد به وغيرهما وهكذا في الطبيخ
والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ
في تلك المعاني كما مر الا بالعادة لان الناس ما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتميز بين ان
يكون بدلالة من استعمال او العادة ليس بترادف كما زعم البعض لان الواو فيه بمعنى او قوله واما الثابت
بدلالة اللفظ بنفسه ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ بنفسه هو ان يكون اللفظ متناولا للافراد بعمومه
على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص البعض بالنظر الى ما خذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما
كان القياس ان يحنث في عمومه بلحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد
سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه لتأكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة من اشتقاق كما تخصص بما تقدم
بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي
اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى
الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم وكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوة
اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان من الاسم لحقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم
له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر قوله انه لا يذكر الا
بقرينة ولا يرد على ما يحنث مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الا بقرينة لقصور فيها لا تتناولها مطلق
اسم الصلوة فان قيل السؤال انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث بيمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة
قلنا قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير ولحم الآدمي لانعدام العرف
في اكلها فصار كالراس والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشي رحمه الله ولئن سلمنا انه يحنث على ما هو
المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة فيهما ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من
الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والآدمي فعرفنا ان القرينة للتعريف
كلحم الشاة والطير ولسان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط
الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله لا يتناول المكاتب اذا قال كل مملوك

ثم انه لا يدخل فيه المكاتب لانه اثبت العتق لكل مملوك مضافا اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتب لانه
مملوك رقبة لا يدا ان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة والملك ثابت من وجه دون وجه
لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فلذلك لا يدخل تحت اللفظ وهي
اطلاق الملك [illegible] ولا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى او تحرير رقبة
لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولانه يحتمل
الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب فيتادى به الكفارة وهذا بخلاف المدبر
وام الولد حيث يدخلان تحت عموم قوله كل مملوك لي حر ولا يتادى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى
يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واكسابهما ووطي المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل
في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لانه ثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتادى بهما الكفارة قوله
لا يتناول المبتوتة المعتدة [illegible] من معنى المقصود فانها امراته من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح
الطلاق وايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح في حق الوطي والدواعي فلا تدخل تحت مطلق الاسم من غير نية
وفائدة القيد بانها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والملك ولو كانت منقضية العدة لا تدخل
وان نوى لبطلان النكاح بالكلية فصار العام اي قوله لها الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امراة مخصوصا
اي مخصوصا منه فصار شبيها بالمجاز قوله وهذا القسم [illegible] ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما
هو على عكس ما ذكرنا في المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان في المقصود لان اصل [illegible]
متناول [illegible] الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاستعمال يدل على النقصان والبعضية
اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يحنث باكلها وهو قول
الشافعي وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم
وهذه الاشياء الكمال [illegible] مطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما تقدم بين يدي الضيفان للتفكه
الا الشبع والرمان والرطب والعنب [illegible] كذلك وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال الله
تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال جل ذكره فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا
وفاكهة وابا فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه
مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكيم ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين لان الفاكهة اسم مشتق من
التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي ناعمين والتنعم زائد على ما يقوم به القوام والبقاء والرطب والعنب
يتعلق بهما القوام وقد يجتزا بهما في بعض المواضع والرمان في بعض المواضع من الدوا فيتعلق به القوام ايضا
[illegible] اذا يبس واذا كان كذلك اي كان الامر كما ذكرنا كان فيها اي في هذه الاشياء
الكمال وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها [illegible] الزيادة [illegible] مطلق اسم الفاكهة كما ان
مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك [illegible] للنقصان ولا يلزم عليه دخول [illegible] تحت اسم السارق [illegible]
في فعله وصف زائد وهو القطع [illegible]
[illegible] والزيادة ههنا
مغيرة معناه [illegible] فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم [illegible]
ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم [illegible] ان يكون فاكهة [illegible]
[illegible] المطعومات بعضها اصول وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان [illegible]
[illegible] وكثرة رغبات الناس اليها [illegible] مطلق اسم الفرع [illegible]
[illegible] اسم الفاكهة [illegible] على ما هو ناقص في نفسه

ناقص

١٦١

مقيدا اي بكونه تابعا في المعنى اي بالنظر الى معناه في اصل اللغة [illegible] ومسالحنا فاكهة هذا
[illegible] فابو حنيفة رحمه الله اعتبر [illegible] فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه [illegible]
[illegible] في عرف الحنث [illegible] بالاتفاق قوله وكذلك [illegible] المذكور لابي حنيفة رحمه الله
في مسئلة [illegible] في مسئلة الادام وهي ما اذا حلف لا ياكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل
الخل والزيت واللبن [illegible] والبيض في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو الظاهر من مذهب [illegible]
رحمه الله ان الادام اسم لما يطيب الخبز [illegible] الخبز [illegible] التركيب يدل على الموافقة
والملائمة [illegible] اي اصلح [illegible] ان يودم بينكما
ان يكون بينكما المحبة والاتفاق [illegible] التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبر ولا يحتاج [illegible] قصدا او لا
الى المضغ ولا ابتلاع [illegible] يصطبغ [illegible] واللحم والجبن والبيض امثالها تحمل
مع الخبز ويقع عليها المضغ ولا ابتلاع قصدا [illegible]
[illegible]
[illegible]
وقال النبي صلى الله عليه وسلم سيد ادام اهل الجنة اللحم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وعن ابي يوسف رحمه الله [illegible] في هذه المسئلة اي مسئلة الادام دون مسئلة الفاكهة
[illegible] اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا [illegible]
اسم الادام على [illegible] اللحم [illegible]
[illegible] قوله [illegible] اي حقيقة قوله [illegible]
[illegible] بدلالة العقل [illegible]
[illegible]
ان المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر والتوبيخ اي التشديد والوعيد كما في قوله تعالى اعملوا ما
شئتم انه بما تعملون بصير [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الناس [illegible] التوبيخ [illegible]
[illegible] قوله تعالى [illegible]

منهم بصوتك اى استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر انه لما استحال منه تعالى الامر بالمعصية
لان الامر لطلب الوجود من فعل المامور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته
طلب من عدوه ابليس ان يغوى عباده حمل على امكان الفعل اى تمكينه منه واقداره اى جعله قادرا عليه مجازا
بطريق ان الامر الموجب يقتضى تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعنى قدرة سلامة الالات وهى من اسباب لان تكليف
ما ليس فى الوسع غير جائز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذى هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع
فصار المعنى اى امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد
فى بعض النسخ وكان من الحنيفى اى لا اثبات الاقدار والاتصال ثم الى ما ذكره تبعه لما كان الامر للايجاب
ولا ايجاب بدون القدرة كان من لوازمه الاقدار والاتصال لكون القدرة من لوازم محل الايجاب فيكون استعارة
للاقدار قوله ومثاله اى نظير ما ترك الحقيقة بدلالة حال المتكلم من الفروع قوله والله لا اتغدى جوابا
لمن دعاه الى الغداء فانه تعالى يتعدى فان حقيقة هذا الكلام للعموم لان الاتغدى مصدر منكر واقع فى موضع
النفى اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضى ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال ابتداء الا ان هذه الحقيقة
تركت بدلالة حال المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعى وانه قد دعاه الى تغدى
الغداء الذى يريد دعاه الى غيره فيقيد به واذا تعقد كلام الداعى يتقيد الجواب به ايضا لانه بنا عليه وصار
كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذى دعوتنى اليه وقس على ما ذكرنا مسئلة الخروج ومن امثلته ما لو قال لعبد
اى تغتسل فى هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر ويأتى بيانه وهذا النوع من اليمين
سمى به ابو حنيفة رحمه الله لم يسبق وكانوا يقولون مطلقا لكن اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقتة كقوله لا
افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث
جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وبنى الكلام على ما هو
معلوم من مقصود المتكلم اصل فى الشرع والعرف انشاء قوله تعالى واستفزز من استطعت يحمول على الاقدار
والتمكين لا سيما الامر بالمعصية من الله تعالى واذا تعالى عن ان قول الداعى اللهم اغفر لى التماس لا امر
لمعنى فى المتكلم وهو ان العبد لا يحل له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله على الفور
اى على الحال وهو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث فيها
ولا لبث يقال جاء فلان من فوره اى من ساعته وفى الصحاح ذهبت حاجته ثم اتيت فلانا من فورى اى قبل ان
اسكن والحقنوا الاول كذا فى المغرب قوله تعالى لا يستوى الاعمى والبصير حقيقته للعموم لان المصدر الذى
دل عليه الفعل على لغة نكرة فى موضع النفى فتعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بينهما فى كثير من
الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها من صفات الانسان فيقتصر على البعض لثبوته المحل عن
قبول العموم ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى انه ذكر البعض ما دل عليه فحوى الكلام وهو نفى المساواة
فى البصيرة هذا السطر ونفى المساواة فى الغور فى قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة وذهب
الى انه فى نفى المساواة منهما على العموم فيما امكن العمل متمسكين بان العمل بالعموم واجب مهما امكن
واذا تعذر العمل به فى بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقى كالعام الذى خص منه ومن ذلك
قوله تعالى سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لم يمكن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته
فبقى فيما وراء ذلك على العموم قلنا ان هذا الكلام لا يقبل العموم لعدم صدوره فى محل العموم ثم بعد
للعموم اصلا لان الشى ينتفى بانتفاء محله وصار كانه قيل لا استواء فى بعض الصفات فكان فى معنى

مع المحل يجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذى خص منه
لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فبقى ما
وراءه على العموم وذلك ان من اصحابنا نظيره ان المسلم لا يقتل بالذمى عندنا وان ذلك لا يكون كونه المسلم وان استيلاء
الكافر على مال المسلم لا يكون سببا للملك كما اشتغل المسلم على ماله لقوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب
الجنة والقول بانتفاء المساواة فى حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به وعندنا نفى المساواة مختص بالفوز
بقوله جل ذكره اصحاب الجنة هم الفائزون فلا يظهر فى هذه الاحكام التى انتفى المساواة فى قوله تعالى لا
يستوى الاعمى والبصير لا يظهر فى هذه الاحكام حتى يقتضى النص بالاعمى ويستويا فى الدية والاستيلاء
لاختصاصه بالبصر وكذا هذا قوله وهو التفاوت فى البصر المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القصة
المعلومة فى هذا كل امر عند مستحسن ويؤيده ما ذكر فى التفسير وما يستوى الاعمى اى الجاهل المشرك الذى لا يبصر الرشد
والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله وكذلك كان الشبهة بعد كان فى نفى المساواة والمماثلة لا يوجب العموم
عند ثبوته المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند ثبوته
المحل انما يحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت سارق اموات احيائنا كسارق
احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم
فى الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع لانه اذا قبل المحل العموم فيجب العموم فيه لارتفاع المانع لان المحل
يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا شرعا لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة فى الحكم فيكون
عاما واما حديث عائشة اما انما عملنا بالعموم فى حديث على رضى الله عنه انه قد حمق الدم ولم نعمل بالعموم فى حديث
عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله وهو هذا القائل وما تركت
به الا لاجل محل الكلام قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطأ
والنسيان وما استكرهوا عليه نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل
يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فعرفنا ان محل الكلام وهو العمل والخطأ واخواته
عن قبول الحقيقة ابانا ساقطة وليست بمرادة وان العمل فى حديث النية والخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فى
حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم السبب على مسببه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ فصار هذا الكلام
عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال التى يحتاج الى النية
ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع فى ذلك المحل مثل الجواز فى الاعمال المنوية والفساد فى الاعمال المحرمة على
ما تضمنه الحديث الاول والاثم فى الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه دائر فى المحرمات والباقى
ذلك من الندب والكراهة ونحوهما والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة ومن الامر فى
العمل الذى هو محرم يبتنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذى هو حكم يبتنى على الاداء بالاركان والشرائط
الى آخر ما ذكره فى الكتاب واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا
يجوز احتجاج الخصم به علينا فى اشتراط النية فى الوضوء وفى عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه حتى نعم ظاهرا
على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالاحكام الدنيوية من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب
والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب يتعلق بالعزيمة ورفع الاثم فى الخطأ والنسيان والاكراه موضوع بالاتفاق

او نسم دليلا على ان العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما جرى في اول الكتاب فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة
لا غير لم يكن لقوله امتي فائدة لان عدم المواخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا وزر في الحكم بغير عنهم قلنا ذلك مذهب
المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فلولم يكن
الخطا والنسيان جائزي المواخذة كان معنى الدعا الاخر علينا بالمواخذة فيهما اذ المواخذة فيما لا يجوز المواخذة فيه جور
وفساده ظاهر قوله فصار الاسم اي اسم الخطا والخطا واخيته تعدد حينئذ ورتبه ما زاحشاه بعده غيره وهو
الحكم مشتركا اي في معنى المشترك لانه ما نوعين مختلفين وهو الحكم مشترك قوله وحكم الماثم اي حكم هو ماثم على ظاهر
نعم كالثواب ينفصل عن الجواز في مسئلة المتوضي بالماء المغصوب على علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى
مرائيا مراعيا للشرائط ومن اذان يتوجه الاثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطيا يتحقق
الفساد من غير اثم هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك اللفظي
بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء والعين على ما جرى في اول الكتاب دون
الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه بلا خلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء
مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشيء يتناول
المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا
القبيل لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والماثم بهذا المعنى العام لا لكونه
موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشيء والحيوان لا من قبيل العين والقرء من اثر
يتناول الثواب والماثم لا باعتبار كونه ثوابا او ماثما بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول الماء والنار
باعتبار الوجود لا لكونه ماء باعتبار كونه مرطبا او محرقا وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين للينبوع
والشمس لا من قبيل الشيء لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والماثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين
يتناول الينبوع والشمس قصدا وكان مشتركا لفظيا فالحكم اذا انتفى فيه ولا دليل عليه واعلم ان العام من الاحكام
ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضي والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من باب
المقتضي فقال حرمت الرفع عين هذه الاشيا غير مرفوعة لو اريد عينها لفسد ما ذكرنا وهذا الاثر على صاحب
الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عندنا في الدنيا
والاخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطي ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضي له عموم عنده وعندنا من يقع حكم
الرفع لا عموم له لان بذلك القدر يصير مفيدا ان تناول الضرورة ولا يتعدى الحكم اذ ان المقتضي لا عموم له وكذلك في حديث
النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى غيره وصار كانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات
وهذا معنى كلامه رحمه الله ولما كان التبع المصنف شمس الائمة رحمهما الله في المحذوف فرق بين المحذوف والمقتضي
وجوز عموم المحذوف دون المقتضي والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضي على اصلهما اضطر الى التخريج الاول
على وجه لا يرد نقضا على ما اختار من جواز عموم المحذوف فبنى انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون انتفا
ومن التحمل ما ترى وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يسنح لي وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا الى
كلام شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله ومن الناس من ظن اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان
مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لكم بهيمة الانعام وقوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها
احلت لنا ميتتان على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذكر طريق

حكم الشيء هو الاثر الثابت

الحتمه كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه
فيثبت التحريم عاما وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل
او تحليله لا غير والعين والمحل دهب عامة المعتزلة وذهب بعض من ثبت القدرية كابي عبد الله البصري وابي هاشم
الى انه مجمل وان من اهل التحريم وطي الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واما من اكل لحوم الانعام فهل اولا
عموم فيه تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا
بهما متعذر وبيان ذلك ان ايراد هذه الجملة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يمكن ان يوصف بها الاعيان
لانهما من باب التكليف الذي هو متوقف على القدرة وبهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست مقدورة
لنا فلا يصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي من افعالنا الاختيارية واذا
كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل ضرورة ولا يمكن اضمار جميع الافعال
المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض
ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على
ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى
فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في
الطعام والشراب وتحريم الوطء والاستمتاع في النساء واذا كان كذلك ففي ان هذا التحريم ليس تحريما لنفس العين
وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا وصار كانه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم
عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر لعينها قال عبد القاهر البغدادي في اصول
الفقه ان من ائمتنا من يسميها الجمعية هذه الطائفة القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطي
الامهات في البنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الايات التي على الاوصاف ويكفرون المنازل
في ان هذا دليل باتت غير محتمل لكون الامة ولا فرق بين مخالف الامة في ان المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين
خلافها في تحريم الامهات في البنات والميتة والدم فلما جاز اهمالهما لزمهم تجويز خلاف ذلك وما يدل على ان اللفظ
اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الاخر ولم يجز التوقف فيه ويرد لفظ التحريم
والتحليل متعلقا بالاعيان التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لو وجهنا تعين المصير الى الاخر
رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع صحة احد القسمين وبطلان الاخر وكنت
نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها ان وجها من ان يكون محلا
للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة وهو الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقة معنى بلا اضمار
ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى وحرمنا عليه المراضع اي
منعنا وقال تعالى فانها محرمة عليهم قالوا ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهم شراب الجنة وطعامها ومنه حرم مكة لمنع الناس
عن الاصطياد فيه وغيره وحريم البئر لمنع الغير عن التصرف فيه اليها فيوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد
منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى ان العين
منع العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فعرفنا ان في وصف العين بالحرمة يصح
وان المنع نوعان منع الرهاعي الذي كقولك لغلامك لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع

السيء عن البدل بان يدع الحيوان بيده او اكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف
الى العين كان من النوع الثاني ونظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها في الحمى بدفع الاغيار عنه ويكون
لحامي القاصد لذلك الحمى لا في نفسه فيبقى الحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بنصيبه المحفوظ الى
دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر يراد هنا المحافظ والمحامي
وحامي ضيمنا يوم الخصام ذكره ابن شجاع فكان المقصود حاصلا في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب
المال لكن بطريقين مختلفين كذا ذكره ماخذ منه كذا في شرح التاويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لاشعاره
الفعل فيه بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل
والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الاسف فيه اقوى لانقطاع ذلك لا صالة بفوات المحل فاذا الكر
اضافة التحريم الى العين في اتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة
الحرمة والحل كانه عموا خطأ فاحشا وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم
الفاسد في خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يكون نسبة
خلق القبيح الى الله تعالى فلزمهم حمل الاعيان القبيحة المستقذرة من الخبائث في الجعلان والخنافس والقردة والخنازير
ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول فانكروا اتصافها
بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم تكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيح وحسن كالافعال
نوعان قبيح وحسن ونوع متوسط في الاعيان لا تنفر عنه الطباع ولا تميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله كان
ذلك آكد لزومه وحقيقته يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى
جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفى والمجاز لا يكون لازما وتنفى فما يؤكد اللزوم كيف يكون
مجازا لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا في التحريم كما اذا
اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم فيقام المحل مقام الفعل يعني لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم
يذكر الفعل صريحا واقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبت حرمة الفعل ضرورة
كما ثبت واقيمت مقامه في اتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا وهذا لان تحريم الفعل باخراج المحل عن
المحلية فيما ينبغي ان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا
كما قررنا فان قيل اذا جعل التحريم المضاف الى العين مجازا الى العين ليصير الفعل فيها ما كنظر الى الحرة مشروعا لبقاء محله
كان كل ملك الغير فقد غلط فاحش لان فيه الغاء ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاضافة واثبات ما هو تبع وهو
الفعل مقامه واما فيه ابتداء جهة للفعل في المحل قوله وينظم مسائل الفقه شرط كل شيء نصفه لا انه يستعمل
في البعض فوسعه الكلام واستكثارا بالقليل كما قال صلى الله عليه وسلم في الحائض تقعد شطر عمرها اي بعضه
ومثله في التوسع قوله صلى الله عليه وسلم تعلموا الفرائض فانها نصف العلم كذا في المغرب والله اعلم

باب حروف المعاني

هذا الباب دقيق المسلك لطيف المأخذ كثير الفوائد جم المحاسن
جمع الشيخ رحمه الله فيه من لطائف النحو ودقائق الفقه واستودع فيه غرائب المعاني وبدائع المباني فاصغ
لما يتلى عليكم من لطائف حقائقه واستمع لما يلقى اليكم كشف غوامض دقائقه تتوفق ان شاء الله
تستزيد به تبصرا في درك اسرار مستودعاته وتستفيد به تبحرا في الوقوف على عجائب مستبدعاته ان شاء الله
تعالى واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل

معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره وسمي الاول
حروف التهجي اي التعدد من مبني الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى
الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق كالباء في بكر وبشر فانها لا
تدل على معنى وكذا الهمزة في انه حرف معنى لانها لتعدية وكذا ان في قولك اضرب زيدا حرف معنى كالانف في منوال
ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكورة في الباب بطريق التغليب لان فيما ذكره في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن
واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمي الجميع بهذا الاسم قوله ومنها حروف العطف العطف في اللغة الثني والرد
يقال عطف العود اذا اثناه ورده الى الاخر والعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او
احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدته الاختصار واثبات المشاركة واصل هذا القسم الواو لان
العطف لاثبات المشاركة وفي دلالة الواو على مجرد الاشتراك وما سواها من حروف العطف يدل على معنى زائد على الاشتراك
فان الفاء توجب الترتيب معه وثم توجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركب
مع الواو مفرد والمفرد قبل المركب والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا
المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله وهي عندنا لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة
كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا ترتيب كما زعمه ذلك البعض على قول ابي حنيفة رحمه الله
وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر وفي عطف الجملة على الجملة اشتراكهما في الثبوت
هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع والفتيا الساداة لقوي الحروف
واستفادة الفتوى منه لانها ولاية في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب
الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وقد ذكر الشافعي ذلك في احكام القران
وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء بعد ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوءه
وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في الفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى
اركعوا واسجدوا قوله واحتجوا اي تمسك مثبتوا الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
رضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله قال
ابدأوا بما بدأ الله به ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب منه
قال ابدأوا بكذا او انه صلى الله عليه وسلم كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه
صلى الله عليه وسلم نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب حيث نصه صلى الله عليه وسلم انها للترتيب
والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب
لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا
لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم لطلب يوم ايامهما مستعملة للجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله وهي
الترتيب وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله
ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله وهذا حكم ابتداء لغة العرب
اي موصل لو او حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض
الى ارض ومعناه انه ثبت باستقراء كلامهم انها استعملت في الجمع المطلق وفي الترتيب بالتأمل في موضوع كلامهم
اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب او للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب

والسنة بان يطلب فيهما وبالتامل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم توجد
فيهما وكلامنا ايضا في الاستقرا والتامل فهو على اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق فهو تعرض لي تصلبي له
وهو استعارة نبه عبر به لانه يعا على المقارنة والترتيب حتى لو جاءا مقارنين او على التعاقب يصح الوصل او التراخي
كان صادقا في هذه الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ايمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة
عشر موضعا من كتابه وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه
لانها في الاسمين المختلفين بمنزلة التثنية في المتفقين فاذا قلت جاني زيد وعمرو لم يجب ان يكون المبدو به في اللفظ
متقدما بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدمه كما اذا قلت جاني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مشتملا
اجتماعهما في وجود الفعل فقط ولان الفا تختص بالاجزية وذلك لان الجزا متعقب على ما توجبه من شرط او نحوه والفا
التي تدل على التعقيب بلا تراخ اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين
الفا والواو قوله وايضا جاني زيد وزيد وزيد وانما كان كذلك لانه نظير جاني بكر وبشر وخالد وهذا الجميع اسما
اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى بل ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها لفظ واحد
كان المقصود وهو تعريف ذواتهم بلا ذكر مثل جاني بكر وبشر وخالد واما اذا كانت متفقة يمكن اجتماعها بصيغة
الجمع وبالاكتفا بلفظ واحد منها مع كون المقصود حاصلا بدون احترازا عن التطويل والتكرير المستكره فهذا
الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاني بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض
الشروح قوله وقال اي اهل اللغة لا تاكل السمك وتشرب اللبن الخ قال الامام عبد القاهر اعلم ان النصب في
قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن بتقدير ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا معنى الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل
النهي على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما لم يمكن ادخاله في شرك
اعراب تاكل وجب ان يضمر وينزل قولك لا تاكل السمك منزلة لا يكن منك اكل للسمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا
معطوفا على مثله كلا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فيحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن الجمع بينهما وان احدهما مباح
له وما ذكر عن بعض النحاة من انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم
الاول منصوبا صار العدول به عن المعنى الاول كانه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفة
للاول حتى كان عاملا فذلك المعنى فلا قوله ولو استعمل الفا مكانه لبطل المراد لان الغرض هنا الجمع بين الشيئين
ولو اريد ان يجعل الاكل سببا للشرب كما ان يقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك في قولك لا تنقطع عنا
فنجفوك اي لا يكن منك انقطاع فجفا منا وكقولك لا تدن من الاسد فياكلك اي انك ان دنوت منه اكلك وجعل
دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فان تكن
ذلك حل عليكم غضبي ونصب طغيانكم سبب حلول ... الغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب اتيان على الواو
دون الفا لان الواو تدل على الجمع والفا تدل على ان الثاني بعد الاول فاذا ثبت ان الفا لا يصلح في موضع الواو
كما لا يصلح الواو في موضع الفا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق علم ان كل واحد منهما وضعت لمعنى على حدة
وانها ليست للترتيب قوله ومثله اي مثل قوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله
اي لا يكن منك نهي عن خلق واتيان مثله اي لا تجمع بين هذين واما النهي عن خلق مباح له اذا لم يعقبه باتيان
مثله وما حكي عن الاصمعي انه كان ينشده باسكان اليا ويقول انه سماعي كذلك فوجهه ان تكون اليا في تقدير النصب
كقوله كان ايديهن بالقاع القرق او يكون على الابتدا اي لا تنه عن خلق وانت تاتي مثله وقبله ابدا بنفسك
فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى بالامر منك وينفع التعليم
لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وما تمسك به العامة قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا

الباب سجدا وقولوا حطة وقوله في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امرا وقولا
وزمانا ثبت ذلك بنقل ايمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضتا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول
ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا
ولكان قوله رايت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل وقال الامام عبد القاهر ومما يدل على
ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
وذلك ان الاشتراك والاختصام مما يمتنع فاعلين ولو قلت هو كذا اشترك زيد وعمرو ان زيدا اصل وعمرو في الرتبة كان
بمنزلة ان تقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن شيا وما لو مجتمعا معه كما انك اذا
قلت جاني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجي فمن ادعى ان الواو يدل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك
زيد واختصم بكر وسكت وهذا لا يجيء بالفاء ثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو واشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة
قولك جاني زيد فعمرو في ذلك الاختصام والاشتراك مما يستند الى فاعل واحد كانك قلت اختصم زيد وسكت لما
ذكرنا ان الترتيب يدل على امتناع قوله ومن الاصل في كل قسم كذا يعني من الاصل في الكلام الخصوص اسما كان او فعلا
او حرفا وهو ان يكون بازا كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام
والاشتراك يخل به والترادف يوجب خلاه عن الفايدة وذلك لا يليق بالحكيم لغفلة الواضع يعني ان كانت اللغات
اصطلاحية بان وضع اللفظ اولا بازا معنى واشتهر بين قوم وقد نسيهم وضعه بازا معنى اخر واشتهر بين قوم اخر
ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل او عوارض كلمة دعت الى ذلك وهو الابتلا ان كانت اللغات توقيفية
لتتبين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة بحثه بالتامل فيه لتكثير الدلالة اي يلزم التكرار
فان قيل لا نسلم بل يكون لمطلق الترتيب قلنا قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار ونحن على انها ليست
لمطلق الترتيب عندكم فان لو لا شرط الوضع لعدم كما هو قول ما ذكر ولو كان لمطلق الترتيب لشرط ولانها
لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف يدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك احتال له ولا تتحتم
وهمك انها اوجبت الترتيب في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات حيث يتوقف على الايمان ولم يعتبر
بدونه لان ذلك استفيد من قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن لا من الواو ولكن الواو استدراك من
المعنى اي ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا والاصل يستقرا كان ذلك اي
كونها اصلا دالة على انها وضعت لمطلق العطف الذي هو اصل لما سواه من اقسامه للمناسبة ثم انشعبت الفروع
الى الحروف التي هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفا وثم الى ساير المعاني التي هي شرع لمطلق
الجمع من تقييد بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب محافظة على قوانينهم المستمرة في ساير
الالفاظ فانهم وضعوا لكل جنس اسما ثم فرعوا على انواعه كالانسان اسم جنس يتنوع الى رجل وامراة وكالتمر
اسم جنس يتنوع الى عجوة وبرني وسكاني وتقسم في قل وغيرها قوله كما في عام كما زعم الشافعي وقد بينا ولا
مجمل وقد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لا يعرف هنا وقوله مومنة مفسر لها فلذلك يتقيد الرقبة
كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس في اسما الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان
واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل وهذا البيان وكونها للجمع المطلق غير تعرض للمقارنة
كما قاله مالك ... العراقيين لا تصور الا بالولا او ترتيب كما قاله الشافعي والجواب عن تمسكهم ان قوله تعالى ان
الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب وسياتي بيانه وكذلك قوله تعالى
اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب في اثر فيها وهو الموجب كيف وانه معارض بقوله يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي

مع الراكعين وانما عرفناه بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي او يكون الركوع مقدما على السجود والقيام مقدما على الركوع على ما عرف في موضعه وكذا رده صلى الله عليه وسلم على الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا شبهة في معصيتها لعدم انفكاك احديهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عند علمائنا الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامراة ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تعلق بالشرط وينزلن جملة ولو لم يكن للمقارنة لوقع الاول ولغى الثاني والثالث لعدم المحل وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وردت فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه والدليل عليه عدم اطراد هاتين الدلالة على المقارنة او الترتيب في سائر الصور كسيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان الانسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لا لان الواو موجبة المقارنة او الترتيب الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز بان قال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان الخلاف في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لتثبت الاختلاف في المسئلتين لكنه ثبت فان موجب الاجتماع اي موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فتصير تامة بما في الاولى من الشرط شرطا للثانية ليصير كاملة وبهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم تتعلق الثالثة بالثانية بل ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس من الاجزاء ما يوجب صفة الترتيب لان الواو لا توجب ذلك وتعلقت عن موصوفة بالترتيب فعند ذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما ذكرنا اذ الجزاء انما يرجع الشرط فقدم الشرط عليه او اخره ذكرا وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين لا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا ينصف ولا يلزم ما اذا قال لامراة التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لانا قلنا لا عند احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن ابي ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة والانفع محتمعة فتبين بالاول فلا يبقى الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفرق بعد الشرط الا ترى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق الاولى واحدة ولو علق بها وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار وذكر بعض شارحي هذا الكتاب ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة ليصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها الا ترى انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لافتقار الاولى بصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا يتعين ذكر الخبر من الاخرى وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجيء والمرور مذكورين مرة اخرى لاحتياج الكلام الى ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق قبل الشرط لا يفيد الشرط المذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فمع بلا اب يطلقها بدخلة واحدة

[illegible]

الطلقات متعلقة باللاهم [illegible]

كما لو كرر الشرط صريحا وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقال في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات تتعلق بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لا لان الواو اوجبت المقارنة وقال ابو حنيفة رحمه الله موجبه اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اي انفصال الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعلق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعد وطالق بعد لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على ما قبلها الى الاولى اي لافتقارها اليها والناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط منفصلا عنه حتى كما لو نص على كلمة بعد وثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين اذ تعلق بهذا الترتيب فيترك كذلك اي يقع اثر الجزاء على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد راسه ترتب عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت فيه فلو نقض موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما تبطل قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله واول الكلام تنجيز لو لم يوجد الشرط اخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه او جزء منه فكان الواو مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين الا ترى انه لو نجز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع الثلاث جملة ولم تقع الواحدة اولا ثم العشرون كما قال رحمه الله فكذا ههنا فاما طالق وطالق فكلاهما صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة كما يعبر عن الاثنين بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لاستدراك الغلط والاضراب عما قبلها فاقامة الثاني مقام الاول فاذا امتنعت الاتصال بالاول صرت جملة كما لو قال ومعها اخرى واما قولها تصير تامة بالاولى كالمعاد مرة اخرى فيجيء بيانه بعد قوله وهو اي قول الى حنيفة رحمه الله ان الثاني يتعلق بواسطة واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المعلق محسوس على تحمل واحد اوجب التعلق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب المتعلق نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلوق متعلقة بحبل واحد على التعاقب لكن الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به وكان التعاقب في ازمنة التعليق بحق فيلزم التعاقب في ازمنة تعلق لا جزاء بالشرط تكلما بها ولكنه لا يوجب تعاقبا في الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفرقا في زمنة الوقوع كثم او ترتيب الوقوع ان يعلق جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق بلا واحدة بعد واحدة والثاني في المتعلق ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصفا لترتيب الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرقا في زمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يقع وصفا له بعد الوقوع كقوله بعد ثبت الترتيب وتصير تكلما به او بعد فكذلك الجزاء الذي يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في الوقوع وذكر الفاضل من الكلام هاتين الشبهتين ولم يذكر لهما سبيله الى ترجيح قولهما وكان الشيخ انما اورد قولهما اخرا وذكر جوابهما عن كلام المصنف رحمه الله اتباعا للقاضي من الامام فالشيخ من الائمة وما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك الملفوظ يصير طلاقا واذا كان من ضرورة العطف ثبات هذه الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا واقعا ومن ضرورة تفرق الوقوع ان لا تقع الا

اي عن الطلاق الاولاد عن الشرط [illegible]

واحد فانها تبين لا الى عدة كما لو قال انت طالق وطالق وطالق قوله واذا كان موجب الكلام كما قلنا
وهو الاجتماع من غير اتحاد فلا يترك القيد اي المقتضي للاجتماع بالمطلوب بالواو قوله واذا انعدمت الاجزاء يكون
مكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسألة ان الواو للمقارنة عند ابي حنيفة رحمه الله ان الطلقات مقارنة بالتحاد ذلك
التعليق الذي يقتضي من اجتماع في الوقوع لا بموجب الواو ويكون ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق
يعني اذا تاخر الاجزاء بموجب كلامه من افتراق فلا تعتبر بالواو واذا انعدمت فموجبه من اجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما
قلنا انها لا تتعرض للقران ولا للترتيب قوله رحمه الله ما يرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنان
منها تدلان على ان الواو للترتيب واثنان تدلان على انها للقران منها مسئلة الامتين وهي ان رجلا لو زوج امتين لاخر بغير اذنهما
من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض
احدهما اي ينقض اجازة احدهما يتوقف على اجازة الاخر فان اعتقها المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما او قال هما
حرتان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة والامة لا في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد من
جانب المولى بسقوط حقه بالاعتاق وبقي موقوفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما
نفسها ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك او متصلتين
كما ذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما ستقف عليه وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن
المولى دون الزوج في المسألة يتوقف النكاح على اجازة الزوج لا غير ولو اعتقهما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي
موقوفا على اجازة الزوج كما كان ولو اعتقهما على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي
نكاح الاولى موقوفا كما كان ولو وجد اذن الزوج دون المولى يتوقف على اجازة المولى ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما
ولو اعتقهما على التعاقب يبطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى ولو وجد اذنهما جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق
عما فيما ذكرنا تعرف فائدة القيد من المذكور في المسألة قوله في عقد من احتراز عما اذا زوجهما
في عقدين واحد فانه بذلك لا يتغير حكما قوله ولو سكت ثم اسرع كذلك ان قال اعتق في هذا وسكت ثم قال للاخرى اعتق
هذا وسكت ثم قال اعتق هذا اعتق من الاول [illegible] ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول فقد اقر بالكل ثم تعلق
من غير ما بعده [illegible] تعرضت له المغيرة انما يصح بشرط الوصل واذا اقر للثاني بعد زعم ان الثلث بينه
وبين الاول نصفين لانه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم
اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف قوله في المسألة الاولى اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق [illegible] وهو قول عامة العلماء وقال مالك والاوزاعي والليث رحمهم الله وهو قول احمد ابن
حنبل والليث تطلق ثلاثا [illegible] انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب المقارنة ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ
الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انها لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت
ثلاثا عند وجود الشرط فكذا ههنا لكنا نقول هو غلط لما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وموضع فلو حملنا الواو
عليه كان تكرارا وهو خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا والواو للعطف المطلق لا للقران وكذلك اي ولكونها للعطف
المطلق تقع الثاني لا بان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر من اهله في محله لا يكون الا بما
ذلك مغير علته بلفظ يوجبه ككلمة او من مغير التحويل كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا شيء
لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هو من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يوثر في
الطلاق الاول [illegible] ولم يتوقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على اخره بانت بالاول ولغا الثاني
والثالث لفوات محل التصرف لحصول البينونة بالطلاق الاول الخالي عن العدة اي لانتفاء في التكلم والعطف

ذلك يقتضي وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل فاذا لم يبق لغا ضرورة ثم على قول ابي يوسف رحمه الله يقع الاول
قبل ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني لان الاول بجواز ان يلحق بكلامه شرطا او
استثناء مغيرا وقال ابو يوسف رحمه الله هو كما قال لا يقع الطلاق لا بقوت المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم
بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل في حال التكلم بالثاني كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله وكذلك في نكاح الامتين اي وكما
ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل
لا لاقتضاء الواو ذلك لان عتق الاولى يبطل محلية الموقوف للثانية يعني بعد ما عتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف
لانه لا اصل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف اراد به محل المحلية اي لا تبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة
كما ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال
انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه عقد لازم فكان في حق حله كلام بمنزلة عقد [illegible]
ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا ابطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها
[illegible] بعد اعتاقها لفوات المحل هو التوقف قوله وانما قيد بقوله هو التوقف لان بطلان المحلية في حقه لا غير
حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت حرة ولان الواو لا تتعرض للمقارنة لتجعلهما كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما وهذا
اشارة الى انه لو قال اعتقت هذه مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله فاما نكاح الاختين ذكر بعض مشايخنا ان الجواب
في المسألتين [illegible] فانه في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر
واذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها للاولى ولا يتوقف اول الكلام على اخره كقوله لامرأته عمرة طالق وزينب
طالق [illegible] تطلق واحدة وقال في مسألة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فيكون [illegible]
[illegible] ولو قال في مسألة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح
الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة [illegible] ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسألتين [illegible]
الله في الكتاب [illegible] اخر الكلام اذا كان يغير اوله يتوقف اول الكلام عليه كما يتوقف على الشرط والاستثناء واذا لم يغير
لم يتوقف عليه وفي مسألة الاختين اخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم ينضم الثانية الى الاولى يصح نكاح الاولى واذا انضم اليها
بطل نكاحهما للجمع بينهما وهو معنى قوله [illegible] بمنزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فجاز كما جمع
بكلمة واحدة فبطل [illegible] وفي مسألة الامتين اعتاق الثانية لا يغير الكلام الاول لان النكاح بقي موقوفا فيها كما كان
وانما اثر الثاني في حق نفسه لا في تغيير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف بطل الثاني قوله وصدر
الكلام يتوقف عليه على اخر الذي هو مغير بشرط الوصل هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا [illegible] لا يوثر
اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا لان صدر الكلام انما
يتوقف على العدد اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا وهذا لانه [illegible] صدر الكلام بالاخر
في المسائل لا يوجد [illegible] في مسألة الطلاق صدر الكلام بالاخر لانه [illegible] تقول ليس
ذلك تغيير بل هو تقرير حكم اوله [illegible] حكم الحرمة الخفيفة وحكم الاخر الحرمة الغليظة وكلاهما واقع للعقد
واما ما ثبت من زيادة الحرمة [illegible] الطلقة الثالثة قوله عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم المغير
الذي يلغي بآخر الكلام لا يخلو من ان يوثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين
وجود الشرط او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حرة ان شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق
له موجب اصلا [illegible] تعرض لهما فقال اعني الثانية لا يوثر في وصف نكاح الاولى بالتغيير من الصحة الى
الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله وكذلك في مسئلة الاقرار عطف على مسئلة الاختين يعني كما ان صدر الكلام
في تلك المسئلة يتغير بالاخر فكذلك في مسئلة الاقرار يتغير الصدر بالاخر [illegible] كل اول الكلام
واحد منهم لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كانه قال اعتقتهم [illegible]

والذي لا ترى ان قوله لفلان علي الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما علي الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا هنا قال شمس الائمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا لتوضيح ان الواو للعطف المطلق ليس فيها دليل الوصل ولا الترتيب لكون جواب الكلام ههنا تغير اوله الى حكم الكلام لو سكت عليه فلهذا تفسير لاوله بلا اشتباه لانه يخرج من الثلث ما اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن حكم اي وعند ابي حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما وان لم يعتق الى ان يؤدي لكن يعتق من يده الى مستقبل لانه لما كان يخرج من الثلث عتق فيما اذا اتصل به الثاني والثالث بقوله لا يملك الثلث وجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على الاخر للاول قوله ولهذا قلنا اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان محمدا رحمه الله في الكتاب في الجامع الصغير ويبوى اي في التسليمتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا كما ان الشيخ لفظه ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المومنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية لا ترى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمة الاولى من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها وفي شرح الجامع الصغير لشمس الائمة رحمه الله ان هنا من يقول بما ذكره في الجامع قول ابي حنيفة رحمه الله اولا وما ذكره ههنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بني ادم على الملائكة قال وهذا مسئلة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب الترتيب النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال اولا ثم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضعين ان يجمعهم في نيته في شرح الجامع للمصنف رحمه الله فاما التقديم والتاخير فليس بمراد ثم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبداءة اثر في الاهتمام كما في الوصية بالقرب قيل ما ذكر ههنا وهو ما ذكر في التصنيف من ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة قال الامام الكشاني والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني ادم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام بني ادم وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم ان الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر ما لا اشكل فيه لانا لا نعلم ذلك وليس بنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذكر مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقيا الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء بعوض ذلك الى الله تعالى فان كان يجمع بين البشر وانفسهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فنقول هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين من ذكرنا وبين الملائكة فيتكلم حينئذ بتفضيل بعض على بعض قوله وكذلك هو اي وكذلك هو اي المتمسك لخصم بحقه اي قوله عن الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب قوله تعالى ان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب لان من لا يسبقه لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا يرى ان في الزمان الذي كان في الصفا هذه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله واما ثبت السعي جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعائر فبم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما او بعدا به اي عطا ومجاهد جعلوا ليس بواجب وتركه لا يوجب لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب قال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا واما قوله تعالى فلا جناح اي لا اثم عليه فلتحرج الناس عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونائلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فعند الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فرفع ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله غير ان السعي لا ينفك عن الترتيب يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب البداءة بالذكر في مقطع

الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا قيل من كنت مشغوفا به ومثل لكما الذي تتمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فيقدم وجه الحبيب لكونه نصب عينك وزيادة التفات خاطرك اليه ولما دلت البداءة على زيادة العناية ظهر بها نوع من رجحانه للمرجح الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه استدل في تفضيل المهاجرين وتعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله عز اسمه والمهاجرين والانصار ولذلك رجح النبي صلى الله عليه وسلم بالتقديم فقال ابدا بما بدا الله تعالى به او قال ابدوا بما بدا الله به وما دام الترتيب احب فعله ونقوله لانه لا ينص الانه قوله فاما قوله لغير عليها فلانه درهم الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يقتضي المعطوف عليه كما في قوله كاذبة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب فقال الواو لمطلق العطف كيف جعل مثبتا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل مبنيا في هذه الصورة فلم يكن في الصورة الاولى فقال الشيخ ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل اخر نعرفه سيعرفه ان شاء الله تعالى قوله بخبرها اي الباء متعلق بكاملة اي كاملة بخبرها فلا يحتاج الى هذا العطف وهذا فصل اي شيئا سميتهم ايا ها واو الابتداء او النظم من فصول الكلام لاجابة التهائل بيني او العطف كما في الجملة الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة للجمع بينها وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة للجمع بين مضموني الجملتين في الحصول لكن الشركة استدراك عن قوله وانها للعطف على ما هو اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار قوله ولهذا قلنا اي ولان تعلق الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة لا وليّ فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار بخلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا مرتفعت بالاخرة وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا الاضمار الذي هو بلا ضمانة لا ارتفعت الضرورة متعذر بغيرها لا اذا استحق اسباب الشركة فحينئذ يصار اليه في المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي اي العطف لا يستبد اداء التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثم ذكر مثال المقصود وهو اتصال الكلام الثاني ليحصل تعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلاق واحد ولو كان كالمعاد لو قعت طلقتان في مثله الكتاب وان كانت المراة غير مدخول بها بالاطلاق ايضا وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدار لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين وكذا لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتا جميعا ولا يجعل كانه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها وفي هذا النظير نظر ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلاثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان علي الف لفلان يجعل الالف منقسما عليهما حصصا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الالف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص التوزيع على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وبذا ان التدارك بالكلية لانه بالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فجعل الخبر كالمعاد ضرورة والا يصار الانقسام موجب الكلام اصلا اذ لا فائدة للثلاث على الاربع لو وجه فاما اثبات الحل فالكثر لكي فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق او قال وطالق وطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع كل تعليق وانما يصار الى هذا اي الى الاستبداد

ضرورة استثناء الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية عند وقع على من اولى الا الاشتراك بينهما في تطليقة

فصار التالي استثناء الجملة الناقصة بخبر اخر ضرورة ومن اول ومو اشتراك الناقصة بخبر من اولى من عين استثناء

اصلا قوله ومن عطف الجملة قوله تعالى اولئك هم الفاسقون فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به

الجملتان من اول ومو الشرط الذي تضمنه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وانت

طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان من استثنا اللاحق به مختصا به عند ذلك الى ما تقدمه فيعلن المحدود

في القذف عن مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها ومن هذا القبيل قوله تعالى ان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله

الباطل فان قوله ويمح الله الباطل جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان تحت الشرط في الباطل

معلقا بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب وجب محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط

الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل لسقوطه في اللفظ لالتقاء الساكنين في اللفظ اتباعا للخط كسقوطه في قوله تعالى

ويدع الانسان وقوله سندع الزبانية وهذا وقف يعقوب عليه لوا ونظرا الى الاصل وان وقف غيره بغير واو اتباعا

للخط والدليل على انه ابتدا اعادة اسم الفاعل اذ لو كان من القبيل ومحو الباطل واحلف في ختم القلب فقيل هو الصبر

ان يشا الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا تجد مشقة استهزائهم وتكذيبهم وقيل هو النسيان اي ان يشا الله ينسيكما

اوحى اليك فلا تبلغه اليهم فلا يستهزئون بك ولا يكذبونك وقيل هو عدم الفهم اي ان يشا الله يختم على قلبك فلا تفهم

القوم الباطل كما فعل بهم ولكن الكرم يذكر احسان الله وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اولئك

خنم على قلوبهم وما بهم من انواع العذاب ويمح اي يظهر ويظفر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم نصرا

ظاهرا على اهل الباطل وقيل يمحو الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين يعرف كل احد الحق

من الباطل بالحجج الذي اقامها اذا باطل فيها هو الباطل بكلماته اي بحججه كذا في شرح التاويلات في مثله والراسخون

ومن قبيل عطف الجملة الذي لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه والراسخون في العلم يقولون فانه غير داخل تحت الاستثناء

ما ذكر وما يعلم تاويله الا الله لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله واما على تقدير الوصل فهو

داخل تحت الاستثناء كما عرفناه قوله وقد تستعار الواو للحال اعلم ان من اصلها للجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها

الواو لان الاعراب لا يتخطى الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا ان يكون هناك تعلق ببعض معانيها فادخلها

[illegible]

البطر انها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة وغير متحدة بالجملة السابقة كانه للحال المؤكدة وغير منقطعة عنها

لجهة ظ معنى بينها كما يرى في نحو جا زيد وبرسه يعدو بسط العذر في ان يدخلها واو ليجمع بينهما وسن الاولى مثله

ومعد عمرو وهذا معنى استعارة الواو للحال قوله لان من طلاق ونحوه يعني لما كانت الواو لمطلق الجمع كان من اجتماع الامر

من الحال وذي الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل المقيد فجوز استعارتها لمعنى الحال عند من احتاج قال الله تعالى حتى

اذا جاؤها وفتحت ابوابها وقد فتحت ابوابها مثل ابواب جهنم لا تفتح عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة

فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكراما

له وتاخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق اليق بالكرم فلذلك جي بالواو كانه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت

ابوابها قبل وقيل انها اداة مزيدة اي اذا جاؤها وكانت هذه من الاشيا التي ذكرت اما قوله فادخلوها خالدين ظرفها

وبابوا الخ وانما حذف لانه يصف ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف قوله واختلف مسائل

[illegible]

من جنس العطف اذ لابد بينهما من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلنا ها للحال لما بين الحال

وذي الحال مشروطا لكونها مقيدا كالشرط تعلقت الحرية بالادا وثلاثا بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت

طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال اذا ادخلت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن

هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت

امن في قوله ادخل وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للادا ونزول الامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة

اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الحرية والامان تابعين

على الادا او النزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالادا او النزول واذا انتفى التعلق

كان كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي

الحوض على الناقة وهذا شائع في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها

على اصل الفا وقال عز اسمه ثم دنى فتدلى على التقديم تدلى فدنا وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه

كان لون ارضه سماؤه اراد كان لون سمائه من غبرتها لون ارضه وقال الحطيئة فيمشي فيقعص او يكب فيعثر اراد او يعثر

فيكب وقال القطامي كما طينت بالفدن السياعا اي طينت بالسياع الفدن وهذا العصر فيكون التقدير كن حرا

وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اي كن حرا وانت في هذه الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعلق

الادا والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح فيما فيه التحير والشرع وسع المتكلم في الادا والنزول

وكنفه فيصح تعليقه الاتري ان وجود المشروط يلزم السرط اذا الي فيصح ولو وجد الحرية او الامان ههنا لا يلزم

منه الادا والنزول فلا يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف ايضا فجعلناه من باب القلب الذي هو من اخراج الكلام

لا على مقتضى الظاهر وانه من الكلام مقبول والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها

خالدين اي مقدرين الخلود حال الدخول لان من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية

والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا للحرية في حال الادا وانزل مقدرا للامان في حالة النزول وانما استقام

الحرية والامان في حالتي الادا والنزول لما متعلقين بها وهو معنى الحال اي الجملة الواقعة حالا لا اداء مقارن

هو الامر هو المقصود للمتكلم فامرت حكم و نصر معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة

بالادا والامان متعلقا بالنزول فعلوا له كما بالاتيان في قوله تعالى اتيني اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية في الحال

قوله اد الي كذا فانضمام هذا الكلام اليه باخر العتق كما تاخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله اد الي كذا بمنزلة ان

دخلت الدار في ناخير الحرية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر في بعض الشروح انما جعل الحرية حالا

للادا اي وصفا له لا شرطا لا شيئا اخر لان الحال لا تفيد الحال والصفة الا تفيد الموصوف قوله الا العطف

الجملة الواو للعطف في امكان العمل بالحقيقة اذ الجملتان بخبرتان ههنا كلاف ما تقدم وذكر الضمير لان من

الناحي تذكر وتؤنث على احتمال الحال لان الطلاق يعمل الاضافة الى حال المرض فيصلح شرطا له فاذا نوى

الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال مرضك وانت طالق في حال اشتغالك بالصلوة ولكن لا

يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله ومن هذا القبيل واعلم انه مضى بعض البن

[illegible]

الجملتين طلبيتين لا للحال لانها لا تصلح للحال ههنا لان الحال لا تكون وقت الامر وانما تكون الحال بعد ان يرض

مع ان استعارتها للحال لتصحيح الكلام والكلام ههنا صحيح باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى جعل الواو على الحال

[illegible]

في الالصاق الذي هو معنى البا بمن المستعار في المعاوضات البا التي تؤدي معنى الالصاق دون الواو لانه للعطف
احد الوصفين على الاخر والخلع معاوضة من جانب المراة ولهذا صح رجوع المراة قبل ايقاع الزوج فيدل على المعاوضة
حملناها على البا كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حملت على البا في كل هذا وقوله ادّ الي الفا وانت حر [illegible] اذا
حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضي العوض من الجانبين وقد ذكر
جعل الواو للحال [illegible] وجوب الالف عليها شرطا للطلاق بدلا عنه [illegible] قبلها [illegible]
طلقني في حال ما يكون لك على الف وقد علمت ان مراد الشروط فكان معناه طلقني ان يكون لك على الف فلما قال الزوج
طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط طلقت ان ملكت الالف ونظيره ان تطلقني طلقني ولك الف
وهذا في قوله ولك الف لا معنى للبا هنا لانه لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى البا في مثله المضاربة اذ لو جعل معناها به
كانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالنصف عوض عن [illegible] فتحب [illegible] الاجر حينئذ في الكل
ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل للحال ايضا لانها انما [illegible]
وفي قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب اول الامر امين وبعد الاخذ
في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف [illegible]
قوله واعمل به مشورة وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة
والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا تترك به الحقيقة لان ذكر العوض
او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق والدليل عليه ان العوض اذا دخل صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق
على الف او اذى الي الفا فانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها وبحنث في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا وذلك
لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين لما عرف في الاصول ولهذا لا يحتمل الرجوع لقوله صلى الله عليه
وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان فيه معنى المعاوضة فاصلها انما صار يمينا ونحو رجوعه كما في النكاح
وسائر المعاوضات وكذلك يوجد الطلاق بدون العوض هذا هو الغالب والحال في [illegible] فثبت ان العوض فيه
امر زائد فلا يصلح معنى الحقيقة العطف في الطلاق [illegible] لا يعارض الاصل [illegible] المجاز لان معنى المعاوضة
فيها امر اصلي فجاز ان يعارض ما اصليا اخر قوله لان الحال الفعل او اسم فاعل نحو قولك جاء زيد ضاحكا او يضحك
وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة
الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف الشخص بالفعل كيفية وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع
وقوله ولك الف جملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا فاعل فلا يكون صيغة الحال بخلاف قوله واستبشر فان الجازم
متوهم الجواب بمثل ادّ الي العبد تحررا [illegible] فيصلح صيغة للحال حاصله ان الدلالة على الحال في قوله
ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيان
فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ رحمه الله وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحو ان الجملة الواقعة في
الاسمية والتعليق والشرطية والظرفية قد تقع حالا ثم الجملة ان كانت اسمية وشرطية فالواو لازمة نحو جاء زيد وهو
منطلق ولقيته وان تكرمه يكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو جاء زيد يسرع او يسكن او
نحوه وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران وان كانت ظرفية فليس بعد الظرف مظهر فالترك
لازم نحو لقيته امامك وارتمته في الدار وان كان بعده مظهر جاز الامران نحو لقيته عليه جبة وشي ولقيته
وعليه جبة وشي وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح ان يكون حالا وكيف لا ولا يصح ان يكون الواو للعطف
ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرف ان التناسب شرط بين المعطوف
والمعطوف عليه وما لم يتم فيمتنع ان تكون الواو للعطف يجعل للحال تصحيحا للكلام واحترازا عن الالغاء وكذا قوله
وانت حر صيغة للحال مشكل ايضا وقوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبر المبتدا ولو جعل حالا كان

منصوبا موضوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في محل الحال وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واحد
ووقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب
الاخفش في كون ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل في الاصل فيهما ان يكون
فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل والمخشري قوله ليس بصيغة للحال اي صيغة الحال في الاصل
فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا وذكر في بعض الشروح اي ان هي من الحال التي ليست بفعل ولا اسم فاعل
من الحال الاسمية والظرفية كقولهم فوه الى في ولقيته وعليه جبة وشي مقدر باسم الفاعل وهو مشافها وبستقر
عليه جبة وشي فعلم ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح ولكن الحجر اي نقول فلتكن هذه الجملة وهي قوله ولك
الف حالا على هذا التاويل ايضا اي طلقني مستقرا لك علي الف درهم او واجبا على ذلك وقيل معناه ان
ان هذا التركيب لا يصلح للحال اذا كانت مفردة لا تنتفي الواو البتة وكذا اذا كانت بفعل المضارع
مسالا ان تجرى مجرى المفرد اذ لا فرق بين قولك جاني زيد يسرع وجاني زيد مسرعا في افادة معنى الاسراع بمد الطرف
لاستناده الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب الاخفش او باسم الفاعل كما هو مذهب سيبويه فاذا وقعت الجملة
الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشي لقيته تستقر عليه
وشي او مستقر عليه جبة وشي وعلى كلا التقديرين لا تستقيم الواو لان الواقع حالا في الحقيقة هو الفعل المقدر او اسم
الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضي الواو فكان هذا التركيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقيل لقيته
يستقر عليه جبة وشي او مستقرا عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية ووقعت بمجموعها حيث الحال ولا يصلح الجملة
الاسمية حالا الا مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل
للعهد اي الحال المنتقلة في هذا الظرف وهو قولها ولك فعل اي يستقر او اسم فاعل اي مستقرا فلت الفعل واسم
مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اشبهت الجملة الاسمية
من حيث ان الظرف خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه كما زعمه الا امران قوله وصدر الكلام نفي قوله ادّ الي الفا
غير مفيد بما الا شرطا للحرية لانه لا يصلح للايجاب اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة
ايضا لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولانها لا تزيد في سهم على عشرة دراهم او ثلثين او نحوها والضريبة وظيفة
يا مدها المالك فحمل على انه حال صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق بالاداء
المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا اصله
بدون الف ولا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلم يلزم الحمل على الحال [illegible] يكون معناه ولك
الف في شكل او يكون وعدا منها اياه بالمال كالمواعيد لا تتعلق بها اللزوم ولان الدليل في الباب ان يكون حرف الواو
محتملا للجمع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا في المبسوط فصلح ان قوله اذ الي الفا دالة على الحال اعلم ان الواو
للحال قوله ولا دلالة فيها على الحال لان الاصل في التصرفات التنجز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك
يثبت بالاحتمال والشك وان الظاهر هو طلب الموقع انه لا يطلق طلقة حال المرض لانه حال سقمه ومرضه ولم يقم دليل
دلالة على الحال جعلت الواو على العطف الذي هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين وكنها تحتمل الحال لان المرض
قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق لا شك في المرض حقوقه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه لا قضاء لانه
حال للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ ولا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن بيت
فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو وايضا نصب على المصدر من آمن بيتين اذا ادم وسوع على الحال تقول بعثت اذا ابقا
اي ايضا عائدا الله وتعالى قد اكثرت من ايضا اي اكثر التكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميداني قوله الى لليوم اذا
نعم موضوعه الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب زيد ولم

تطاول المدة بينهما ومعنى قوله تراخي على المعطوف بزمان وان لطف وان من ضرورة التعقيب تراخي الثاني
عن الاول بزمان وان قل [illegible] لك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران ليس بموجب قال الامام
عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه [illegible] الاترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه [illegible] اذا قلت ضربت زيدا
فعمرا [illegible] عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء
نحو ان تاتني فانا اكرمك [illegible] المعنيين من الاتباع قوله الاترى توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل
والتعقيب يعني لما كان الفاء للتعقيب مع الوصل استعملته العرب في الاجزية [illegible] ان تعقب [illegible] وجه الربط
بلا فصل لان الحكم مرتب على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا قوله [illegible] كل ثوب بعشرة
فصاعدا معنى هذا انك اشتريت [illegible] بعشرة [illegible] فزاد على العشرة [illegible]
كل ثوب بعشرة فصاعدا فقوله صاعدا انتصب على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الامر بعشرة فازداد الثمن
عقيب [illegible] صاعدا [illegible] الثمن صاعدا وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم [illegible] لانه ذكر
الفاعل والمفعول والعشر ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى [illegible] وكذا على المفعول معنى اذ ليس
الغرض انك احدثت الثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن وكذا على العشر لفظا [illegible] وكذا معنى لانك لم ترد
انك احدثت الثمن بعشرة فصاعدا [illegible] بعضه بعشرة وبعضه باكثر [illegible] ان يكون التقدير
فازداد الثمن صاعدا او ذهب [illegible] قوله وهو في العطف منقسمة على اصل [illegible]
اراد بالصلات الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى
في اصل الوضع فالواو لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخي ولا بد من ان يكون الفاء [illegible] من اصل الوضع لكن
هو التعقيب بصفة الوصل اذ لم يوضع له لفظ آخر [illegible] قوله ولهذا اي ولان
الفاء للتعقيب [illegible] هذا العبد منك بكذا [illegible] المشتري فهو حر انه يعتق ويجعل الوصل بالفاء
للبيع معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب [illegible] الايجاب لا بعد ثبوت القبول
فثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت [illegible] بخلاف قوله وهو حر [illegible] لعدم ما يوجب التعقيب يعني
يحتمل الرد [illegible] بان جعل اخبارا عن الحرية [illegible] ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية [illegible]
ثبت القبول بالشك قوله واذا قال لخياط [illegible] وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب [illegible]
للكفاية [illegible] لانه امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط
[illegible] السرط فاذا لم يكفه قميصا كان القطع حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمان [illegible]
اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه [illegible] لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان
ولا [illegible] قوله [illegible] الغرور [illegible] الضمان [illegible]
الضمان على الغار [illegible] هذا الطريق [illegible] المبسوط قوله
[illegible] بالاول [illegible] قول ابي حنيفة رحمه الله [illegible] ان تطلق [illegible]
موجب [illegible] الشرط [illegible] الفاء [illegible] الواو [illegible]
[illegible] انما تطلق [illegible] لان الفاء للتعقيب [illegible]
والثانية [illegible] الوقوع [illegible] القول بايقاع الثانية [illegible] بالاولى [illegible] امكان [illegible]
لا معنى للمصير الى المجاز [illegible] قوله ولذلك اي ولمعنى التعقيب [illegible]
[illegible] هذا الكلام [illegible] اصحاب الظواهر منهم داود [illegible]
قالوا ان الولد اذا ملك اباه او ابنه لا يلزمه ان يعتقه [illegible] قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه [illegible]

١٧٠

على انه [illegible] عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشرا لم يكن لقوله فيعتقه معنى ولان العتق لا يمنع ثبوت الملك ابتدا
فلا يمنع البقا بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت بقا ملك النكاح منعت ثبوته ابتدا وقال عامة العلما يعتق عليه
من غير اعتاق [illegible] المراد من قوله فيعتقه يعتقه لاعتاق بذلك الشرا [illegible] كما في قوله اطعمه فاشبعه
وسقاه فاروا [illegible] وكتب [illegible] وانما [illegible] به الملك ابتدا [illegible] العقود [illegible]
العتق [illegible] ما دام يملكه لا يعتق بخلاف ملك النكاح لانه [illegible] ملك النكاح [illegible]
لانها تعود [illegible] كانت عليه قوله اطعمه فاشبعه اي بهذا الاطعام [illegible] لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم
يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس ذلك بموجب الفاء [illegible] قوله صلى الله عليه وسلم فيعتقه
[illegible] ان يكون الاعتاق متصلا بالشرا من غير تخلل زمان بينهما [illegible] ولو شرط اعتاق ابتداء لا يكون
ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشرا فذلك لا يكون اعتاقا [illegible] زمان [illegible] وذلك ليس
بالفاء [illegible] قوله [illegible] اي قوله فيعتقه على ان كونه معتقا [illegible] الشرا كالاشباع في قوله اطعمه
فاشبعه [illegible] الملك [illegible] ان يكون الاعتاق حكما للشرا [illegible] الملك
[illegible] لان [illegible] والمنافي للحكم [illegible] ان يكون حكما [illegible] لا يصلح حكما
له ولكنه يصلح [illegible] الملك وذلك [illegible] بالشرا [illegible] والملكية [illegible] العتق [illegible] العتق مضافا
الى الشرا [illegible] الملك [illegible] يصير معتقا [illegible] كالموجب [illegible]
[illegible] الحكم مضافا [illegible] الى اعتاق [illegible] الظواهر [illegible]
على [illegible] رحمهما الله [illegible] صلى الله عليه وسلم [illegible]
الولد [illegible] هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلاها وقد حصل ذلك للولد [illegible]
[illegible] لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان [illegible] نعمة الوجود لان جميع ذلك [illegible]
[illegible] الى الذات [illegible] مملوكا واعتقه بالشرا [illegible] يكون [illegible] نوع مجازاة لان
الرق اثر الكفر الذي هو موت [illegible] كما قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا
الوصف [illegible] احياه [illegible] ان يصير مقابلا باحسانه [illegible] مجازاة لانعامه [illegible]
[illegible] التوغيب [illegible] طريق [illegible] وان [illegible] على مجازاة [illegible] مكافاتهما [illegible] اذا انصف [illegible] احسانهما
[illegible] اللهم اغفر لنا ما ضيعنا من حقوقهم واغفر لهم [illegible] يا اكرم الاكرمين [illegible] تراخ اي من
[illegible] الفاعل [illegible] قوله [illegible] على العلل [illegible]
العلل على [illegible] يكون [illegible] الدوام [illegible] الحكم
[illegible] الفاء [illegible] سلطان [illegible]
الفرج [illegible] الغوث [illegible] الذي هو [illegible]
[illegible] هذه الفاء [illegible] التعليل [illegible]
[illegible] والمراد من الغوث [illegible] قوله [illegible]
في مثل هذا الموضع للتعليل [illegible] اذا الفاء [illegible] العتق قوله [illegible]
كانه اضمر الشرط [illegible] سؤال [illegible] قوله [illegible] الفاء [illegible]
الفا [illegible] الجزية [illegible] الفاء [illegible] الواو [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]

ولا تعلق دون الفاء على العطف بضا خلاف لا اصل لان موجبه الترتيب والعطف انما يقع على الحكم كما سنا لا ان نقول
فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء وهي العطف لما كانت مستلزمة بحصول الترتيب فكان اولى من الاضمار رحمه
الى ان الحاصل الكلام فعلى هذا اعلمنا ان وليس الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت بل اذا قال لفلان علي
درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف في شرط المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول فلما تعذر العطف
لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته هنا لان الترتيب الذي يجب بعده هو التقدم والتأخر بالزمان
زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالافعال وهو الفعل دون العين في هذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا
ثبت اولا او حصل او قام او نحو ذلك والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فبقي الترتيب الى الوجوب
اي وجب درهم وبعده اخر كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجماع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب
او جعل الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة في نفس العطف كما في قوله درهم ودرهم وقال الشافعي رحمه الله يلزمه درهم
لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول
متصل به لا يتصور [illegible] بعد وجوب الاول منفصل الامر ما لم يحمل على انه جملة مبتداة محذوفة
المبتدا ذكرت لتحقيق مضمون الجملة الاولى وتأكيدها كانه قال فهو درهم كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه اي ليفهمهم ليبين لهم ثم قال فيضل الله من يشاء اي نصير ذلك البيان سبب الضلال
من الله اضلاله في المذكور في التفاسير [illegible] الباطل [illegible] لاتباع الهوى وكقول
الشاعر وهو [illegible] رواه صاحب الصحاح يريد ان يعربه فيعجمه اي اعرابه اعجام له ومعنى البيت انه لا يقدر على
انشاء الشعر والتكلم به وضعه في غير موضعه بان يخرج من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام
وفصاحته بحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اي يفصحه ولا يلحن في اعرابه فيعجمه اي يأتي
به عجميا بعد يلحن فيه فالفاء فيه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه وقال الاخفش لوقوعه موقع المرفوع
لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجمه موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح وذكر في
رسالة [illegible] الخطبة انه كان يقول [illegible] الشعراء [illegible] الحاين وقال السعر صعب وطويل سلمه
اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه قوله من ان هذا اي جعله جملة
مبتداة كما قال الشافعي لا يصح لانه ترك الحقيقة وهي العطف في الفاء التام كلام لانه يساوي قوله
على درهم درهم والحقيقة اي لا اعتبار من الفاء ما امكن فيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها
من وجه لانه ان فات العطف بصفة الوصل في الوجه الذي قاله فقد حصل العمل على العطف الذي هو اصل وضعه
وانتقضت الوصف وكان اولى مما قاله الشافعي قوله على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او دخلت ثم ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع
بينهما مهلة وجاز ان تقول ضربت زيدا ثم عمرا [illegible] ولا يجوز ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في اثر التراخي
ثم قال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا
بعد هذه الكلمة وهي مطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان
يكون في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه ولا اثر
للكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا
كان في اللفظ صار كأنه وصل بالسكوت وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي وجود
المعطوف عليه متراخيا لانها كلمة يعد في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل المتصل منفصلا والعطف
الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف [illegible] الطلاق بكلمة في المدخول بها او الحكم المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر

او الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رحمه الله
يقع بالاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كأنه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وصل
المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع بالاول [illegible] ثم يلغو ما بعده ضرورة
كما اذا اوصل حقيقة السكوت واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق
بالاول بالشرط ووقع الثاني في الحال لان المعلق لا ينزل في المحل ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة والثالث
شيء اي يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط
لا يستقيم [illegible] لا يتصور ذلك كما المعادة [illegible] شرط الاتصال وهو معدوم
فيقع قوله ثم طالق بلا مبتدا او لو استأنف حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا اتى بما يشابهه حكما لانا نقول حكم العطف
مبني على الاتصال صورة وذلك موجود هنا واما التعلق بالشرط مبني على اتصال الكلام صورة ومعنى وهذا
لان معنى الفاء الذي هو الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط لوجود
الانفصال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعلق وهو
حرف الفاء [illegible] الجملة الاولى للاتصال صورة [illegible] العاطف بان يجعل خبر المبتدا
خبر واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو ظاهر وعندهما
يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها يطلق ثلاثا
وان كانت غير مدخول بها يطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها يطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة
قوله كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يعني لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع
الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة
مدخولا بها طلقت [illegible] في الحال ويتعلق بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير
ذكر خلاف فيحتمل متفقا عليها [illegible] رحمه الله في المسائل المذكورة قوله وقد يستعار ثم بمعنى الواو
اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو واحترازا عن الفاء للمجاورة اي للاتصال الذي بينهما
في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي
فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته اذ الايمان هو الاصل
المقدم الذي يبتنى عليها سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا قبله كما لا يصح
مثل الطهارة عرفا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين
كما انها لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير ايضا الترتيب في الاخبار
لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا المذكور كان مؤمنا وقال تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون ثم يتعذر العمل بحقيقته
ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعده لكن يكون بمعنى الواو كما في قول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده قال صاحب الكشاف المراد من الشهادة مقتضاها ونتيجتها
وهو العقاب كانه قال ثم الله معاقب على ما يفعلون قال وهو ان يراد انه مؤد شهادته على افعالهم يوم
القيامة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله وهذا اعملنا اي لو وجب
العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا او وجوب استعارة ثم للواو قلنا
كذا اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم من
حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث [illegible]

ثم اذا وادي بلبانات الذي هو خير لم يكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه رتب الوجوب للوجوب الشرعي فحملنا
على حقيقته في هذه الرواية لامكان العمل بها وذكر الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر يمينه على حقيقته اذ الكفارة
واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو كانت ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل
على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع واما الكلام
في الجواز **فان قيل** فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقته ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر فيما قلنا عكسه فبم ترجح ما
ذكرتم قلنا بكون وجوب الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود لا صاحب الشرع بيان البر والكفارة
حلف عنه فحمل ما هو الراجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه والى هذا اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود
وبان ما ذهبنا اليه ترك للحقيقة من وجه واهدر وهو ترك العمل بحقيقته ثم وفيما ذهبوا اليه ترك للحقيقة من وجهين
وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق وفي الامر بالتكفير
مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلناه احق وفيما ذهبوا اليه ترك حقيقة الكلام من وجه اخر وهو انه صلى الله عليه
وسلم علق التكفير بالامر بالحلف في رؤيته الحنث خيرا وهو ان التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم وانما جعلناه
على الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب الى الحال لانه يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ هي لا تدل
على موجب كما كانت ولا يقال لما صار بمعنى الواو فحينئذ يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما حملناه
على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فحملناه مقيدا بما بعد
الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته ولتتوافق الروايتان **قوله** صلى الله عليه وسلم
من حلف على يمين اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون بايمانهم حالة
التحالف وقد سمي المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين وهي مؤنثة في جميع المعاني
كذا في المغرب **قوله** والفاء اولى بالواو اولى منهم لان جواب الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان
الواو للجمع ومعنى الجمع التعقيب مع الوصل ومعنى التعقيب مع الفصل فكان اولى بان يستعار
للواو فمن ثم لامر حتى لو قال لفلان علي درهم بل درهمان كان او كان درهم ودرهم فهو كذا اي ولو
جوازه بالواو واي بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فطالق بمعنى الواو لتعذر حمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله
وعندهما ثلاث لان الحقيقة اولى بعين لانه تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان العمل بالحقيقة
اولى فكانت المسئلة على الاتفاق لا على الاختلاف ولا يقع الا واحدة عند الكل جمعا لان في كلامه نص
على ان الثانية تعقب الاولى فتبين بالاولى لا الى عدة بخلاف الواو واذا ادخل الجزاء حرف الفاء فقال انت
طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط
لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا يتفاوت الحكم بين تقدم
الجزاء وتأخره وعندي وذكر الفقيه ان يقع الثلاث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو وقوله انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق وذكر شيخ الاسلام
خواهر زاده رحمه الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق وعرف الحكم لم يذكر محمد
رحمه الله هذه المسألة في الكتاب وذكر الفقهاء ان المشايخ اختلفوا فيه فعند البعض يقع عندهما ثلاث
ووجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن وذكر الكرخي والطحاوي ان المسألة على الاختلاف

الشرط فبالاجماع تقع ثلاث ثم تطلق ثلاثا لانه لو ذكر بكلمة الواو تقع ثلاث فتطلق ثلاثا ان كان الوصف الوصل
فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا تقع
ثلاث ولو كانت مدخولا بها تقع الثلاث بالاجماع عند ابي حنيفة وعندهما جملة ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار او ذكر بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن في الطحاوي وفي شرح كلمة الفاء
مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر وذكر الفقيه ابو الليث ما مثل كلمة بعد فقال اذا قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق فطالق فطالق او ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع
قوله واما بل **اعلم** ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول اثباتا كان او موجبا والاثبات للثاني على
سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تذكر انك غلطت في
ذلك فتصرف عنه الى عمرو ومعنى بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما
جاءني زيد بل جاءني عمرو فكانك قصدت ان تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى
ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف النفي معا كذا اوله من كلام عبد القاهر وقد نص عليه كلية اي ما كذا اللفظ الذي تضمنته هذه
الكلمة واما نفي الاضراب عن مبدأ الكلام بعد التكلم اذ اكان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل
ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيقتضي اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى انه
لو قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو
قال لامرأتي طلقها ثم قال لا بل فلانة فله ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل
صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله **قوله** وهذا اي وكونه اعراضا عن الاول واثباتا لما بعده
فان زفر رحمه الله قال اذا قال لفلان علي الف درهم بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل للاستدراك
الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقراره بالالفين
على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المالان كما لو قال علي الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته
انت طالق واحدة لا بل ثنتين **قلنا** يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذا الكلام صيغة التدارك
الغلط لان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تدارك الغلط في افراده اقوم اولا لا نفي اصله الا
ترى انه اراد اقامة الكلام الثاني فلو صح التدارك في اصله لامتنع نفي وجوب شيء واحد
وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول ...
فكانه قال علي الف ... التدارك الا ترى نقول بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل هو دلك
... لا ينفرد عنها واخبار المخبر ...
... كان ... الا ينفرد ... اذا اختلف جنس
المالين عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير
موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اشتمل الجنس ... بل ثلاث بخلاف
الطلاق ... لانه انشاء ... من العدم الى الوجود وبعدما ثبت وجوده لا يمكن تداركه بان يجعل
غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو قال ... الكلام مخرج ... كان اقرارا فالتفسير
... ايضا لما قلنا ان الغلط ... يمكن ... هذا لو قال علي الف بل الف
على الغريبات لا ... المالين ... والحادثة ... لانه قصد
استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ... او وصفه فلم ... يلزمه المالان ...

قوله وبهذا ان ويكون للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه فلنا كذا لك لعدا المرجوك بها انت
طالق واحدة بل ثنتين انها يطلق ثلاثا لانه قصد الرجوع عن الاول واثبات الثاني مقامه ولم يعد على
الرجوع لانه لا يملك ولا على اقامة الثاني مقامه دا بقاعه لانه لم يبق محل لوقوع الاول فلغا اخر كلامه قوله
وبهذا اي ولما ذكرنا قالوا جميعا الى اخره قال ابو الحسن رحمه الله انما يقع ثلاث تطليقات عند الشرط لانه لما قال
ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال بل ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة
الطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعلق الثنتين بالشرط يصح لانه
في وسعه وقد اتى بعد اللفظ بما يعلق كان الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فصار كانه
قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت يقع الثلاث
وهذا خلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها للعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني
تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذي تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا
اما للضرورة او لان اللفظ دال عليه اما الضرورة فمثاله قوله جاءني زيد وعمرو ثبت المجي لكل واحد منفردا
ضرورة انه لا يتصور مجيهما جميعا بمجي واحد واما ما دل عليه اللفظ فنحو بل فانه دال على وجود الشرط لغة
على ما بينا قال رحمه الله وبعض قصا بتمه واما قلنا ذلك اي انه يجعل بمنزلة تمثيل الاول لو لم يجعل
الشرط مذكورا صار معطوفا وهو يقتضي المعطوف عليه لانه يدرك الا الشهود نسب لو لم يشترط حسنه
من الجنس ولم يكن هذا او فهذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كانه اعاد الشرط وعند العلل
محمد رحمه الله لانه قال فصار كمن لو قوله لا بل ثنتين ان دخلت قوله ويتصل بهذا اي بباب العطف ان العطف
متى تعارض له شبهان الى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان تعددت كل السهة الى العرف لا يعارض النوع فصار النوع اولا والاقرب
ما يبحث الكناية شيء ولما هو المقصود في الكلام اولا لانه اقوى كقولك رأيت ابن زيد وكلمته يشير والكناية الى ابن
دون زيد لانه الى المكنى لا اقرب بنا وكلمة العصبات يعتبر فيه القرابة او لامر العرب بها مسائله رجل له امرأتان فقال لاحداهما
انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه اشار الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى اي قوله لا بل هذه يجعل عطفا على الجزاء
دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما وهذا الكلام وجوه ثلاثة
احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت انت والثاني ان يجعل معطوفا على الشرط وتقديره
لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق والثالث ان يجعل معطوفا على المجموع وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار
فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال وانما يحمل على الوجه الثاني عند وجود الشبه فانه اعتبر
حمل على الوجه الاول استدلالا لا بغرض المتكلم وصيغة الكلام اما الاستدلال بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك
والظاهر انه يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط في الجزاء اتم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود
في مثل هذا الكلام هو صحة العلة للحكم فيما يرجع الى قصد المتكلم واما الاستدلال بصيغة الكلام فهو ان العطف على
الضمير المرفوع المتصل بارز كان او مستترا من غير ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزا بقول القرى
فعلت انا وزيد وقالا يقول فعلت وزيد بل هو سمة كما في قوله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة فاذا استويت انت ومن معك فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل وانما وجب ذلك لان من شرط العطف
المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليصح العطف فانه وجه التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى

ولهذا لا تعطف الاسم على الفعل ولا على العكس ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة الا ترى ان اعراب
الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ اداة النون فيها تدل على الرفع في يضربان الا ترى انهم سكنوا
لام الفعل مع هذا الضمير في الواضربت وضربنا احترازا عن توالي الحركات في ما هو بمنزلة كلمة واحدة فصار هو
اذ هو بمنزلة حرف من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفا على الفعل في الظاهر فوجب ان يؤكد بالمنفصل ليكون
عطفا على الاسم ولان الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد لافتقار كل منهما الى الاخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل
ومن ثم اذا الفعل لا يتصف بالفاعل بدون الفعل فكان له وجود يشبه بالعدم نظرا الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا
كان قائما بنفسه بان كان مظهرا او منفصلا لا يعتبر بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه بان كان
ضميرا مستكنا او بارزا متصلا تاكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فيما تاكد شبهه بالعدم
كان قبيحا فوجب التاكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب
المتصل حيث جاز من غير مؤكد كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا
في التقدير ولذلك لا يفتقر اليه الكلام فانك تقول ضربك وضربنا فيكون البنا على حاله فلذلك جاز العطف عليه فاما
ما نحن فيه فانه متصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل ولذلك حسن العطف عليه اذا اكد هذا
فنقول اذا عطفنا قوله لا بل هذه على الشرط صار عطفا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل
مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله انت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا الحمل
اولى قوله وان قيل قد حصل الفاصل فانه قام مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قوله تعالى
سيصلى نارا ذات لهب وامرأته فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلى على قراءة من قرأ حمالة بالنصب وجاز ذلك
للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب وكذا قوله لا ابا ونا في قوله عز اسمه سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا معطوف على الضمير في اشركنا للفاصل وهو كلمة لا وكذا ابا ونا في قوله تعالى اخبارا ايذا كنا ترابا وآباؤنا
معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غير ذلك من النظاير وهنا قد وجد الفاصل وهو قوله
الدار وكيلا يمتنع جواز العطف على الثاني دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستوى الشبهان في جواز العطف فاذا
استويا ترجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لا بل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب
في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا تطلق الثانية الا بسبق الضمير
وترجح بالاخر بالقرب قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل
من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه آخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف
على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد ما هو اقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى مؤكد
وفاصل فكان اولى مما يحتاج الى ذلك لان ادنى العطف على ما هو اقوى تحسينا له الى ما دونه في الدرجة كما في قوله
انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا مرفوعا متصلا لتعذر العطف
على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق وقد جاز العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله من قبلي اذا اقبلت وزهر تهادى
كنعاج الملا تعسفن رملا مع الفصل اولى ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى
ما يحتمله كلامه فان دخلت الثانية او الاولى الدار طلقت الاولى وحدها ولو دخلتا فكذلك ايضا وذلك في
القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان دخلت الاولى طلقت الاخرى ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف
الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لانه لما قال انت طالق هو العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه

قاعدة لطيفة في الاستثناء

فلط عليه دون العسف وان سوى الوجه الثالث لم يصح لان صحة العطف بعد الكلام العام مقام لاول في الذي تم به الكلام لاول فاذا تعذر ابطال لاول وجب الشركة في ذلك بعينه فلوا اخرناه بالشرط والا لبطل الشركة وذلك ما بينا فيما اذا عطف الناقص كذا ذكره في شرح الجامع الصغير وذكر شمس الائمة في العطف الناقص انما يعمل ما تقدم كالمعاد ضرورة للحاجة الى تصحيح اخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير تام المعنى وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق والى الشرط ولا تعدا الى غيره من غير ضرورة **قوله** واما اذا استويا اي استوى الشبهات في جهة العطف وحسنه فمثاله ما لو قال لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صار قيمته مستثناة مثل العشرة فعلى هذا لو قدرنا قيمة الدينار عشرة او تسعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينار وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شبهان وحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينار وحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم من الالف صحيح استحسانا عندنا [illegible] كاستثناء العشرة منها لا ترى ان لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وما فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى وحث على ابي محمد و[illegible] رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف بان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس [illegible] يبطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف **فان قيل** اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناه من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان علي الف درهم الا عشرة ودينارا **قلنا** لا نسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمدا رحمه الله ذكر في الاصل اذا اقر له على الف درهم ومائة دينار الا درهما صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم الا ان جعلناه استثناء من الالف نظرا الى العرف صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم ولا اذا كان ذكر لانسان واحد فعلى الاستثناء من نوعه عرفنا ان في مثل هذا انصرف الاستثناء الى الجنس يصح العطف على الالف **قوله** واما لكن اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا ولدا لم توهم ان عمرا غير مرئي لي ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا او بعد النفي كقولك ما جاني زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز ان يستدرك بلكن بعد الايجاب ايضا كقولك جاني زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف وفي قولك لكن عمرو لم يات مرفوع بالابتداء ولم يات خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فعم المنفي [illegible] ان في لسن [illegible] العطف [illegible] كما يكون في قولك ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكر [illegible] علم [illegible]

فثبت بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد وهذا عطف الجملة على الجملة والثاني ان موجب الاستدراك بعد الكلام اثبات ما بعده واما نفي لاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي لاول واثبات الثاني [illegible] انه قولك ما جاني زيد لكن عمرو في حق زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاني زيد بل عمرو انتفى مجي زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام فانه لو سكت عن قوله بل عمرو لما ثبت الانتفاء بل ثبت ضده وهو الثبوت **قوله** عند العطف اي عند العطف بها يعني بالعطف شرطان احدهما الاتساق وهو ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافي صدر الكلام اوله كما لو قيل ما جاني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين وهو الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثاله واذا فات المعنى الاول رجل قال بيد عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا بتحويل الاقرار فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له متفرد برده فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويكون قابلا له مقرا لغيره فاذا وصل قوله لكنه لفلان اي بقوله ما كان لي قط كان وصله بيانا انه عناه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه ثبت مطلقا وصار كانه قال بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم ودينه [illegible] الجملة اذا وصل بالكلام فكذلك هنا واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي كان نفيا مطلقا او نفيا عن نفسه اصلا لانتفاء الاحتمال كان ردا للاقرار وبطل حاله الكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول فشهادة الفرد لا تشمل الحكم فيبقى العبد ملكا للمقر الاول مثال الاخر رجل ادعى دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يجحد ذلك فاقام المدعي بينة انها داره فقضى القاضي بها له ثم اقر المقضي له انها دار فلان ولم تكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجميع ترد الدار على المقضي عليه ولا شيء للمقر له لانه انتفى بذلك ان الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المقضي عليه بخلاف المسالة الاولى في لفظ المقر بقوله الثاني والمقر له ثم انفقوا على ان العبد ليس للاول ان الثاني صدق المقر لاول في النفي وان كذبه في الجهة الثالثة صدق المقر الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لا حق للاول في العبد فلم يستقر رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فصرف الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما المقضي عليه في هذه المسالة فيدعيها وانه يزعم قط انها لست له ولكن سعت عليه بالقضاء واذا ابطل القضاء بقول المقضي له انها ما كانت لي قط يكون للمقضي عليه من اصلها بزعمه فلهذا ترد عليه وان كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الاول وهبها لي بعد القضاء وسلمها الي او باعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه وهذا لا يشكل اذا بدا بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره حجة ظاهرا وتثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه اياه في قوله هي لفلان واذا قال بعد ما كانت لي قط فقد اراد ابطال اقراره والرجوع عنه وكذبه المقر له في ذلك فلم يبطل حقه واما اذا بدا بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندهما وعن محمد رحمه الله ان الدار ترد على المقضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كان في نقض القضاء لو اقتصر عليه قوله ولكنها لفلان كلام مستدام مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان تغير لسو [illegible] الكلام عليه بتصرف اكسب واحد مكون اقرارا بما يملك للغير بعد ما انتفى ملكه وعاد الى المقضي عليه

ولا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي ولكنا نقول ان لا اله الا الله مشتمل على النفي والاثبات
لان النفي والاثبات في هذه الكلمة مقرونا بالنفي متصلا به لا ينقطع عنه ولا يكم لاول الكلام بدونه
لا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخرها ولا فرق في ذلك كلام مشتمل على النفي والاثبات
كما ان هذا الكلام مشتمل على النفي والاثبات صحته لكامل بعد ثبوت الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما في كلمة
الشهادة ويكون قوله ما كانت لك قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه بالنسبة للماضي وذلك محتمل لان التكلم بعد
العضد يحمل عليه هو المقر له ولهذا قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا ما كان في مجلس القاضي حتى يكون للقاضي بمحضر من المقر له
واما اذا كان ذلك في مجلس العضد فقد علم القاضي كذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا
يصح اقراره في هذه الصورة والايصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا كذا
ليس كان حكمه حكم ذلك النفي ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كانه قال هذه الدار لفلان وسكت ولان النفي لما
كان لتأكيد الاقرار كان من فروع الاقرار ومعنى لان التأكيد انما يكون بعد المؤكد ولان المقر قصد تصحيح اقراره
ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار بعد ما والكلام يحتمل التقدم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط
ان يكون موصولا **قوله** لا انه لكنه بالاسناد لا انا اسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت لي
قط بما دل الازمنة السابقة على القضاء وما بعده على المقر له الذي هو المقر له ومن تعلق بالعين بقوله لكنها لعلان
ولو بالاسناد يبطل هذا الحق لان قوله ما كانت قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه يثبت
بناء على صحة الاقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فيفسد ما هو اعلى منه هذا الوصف فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر
له لانه رجوع عن اقرار الغير وتصحيح هذا الفصل بعدم الاقرار على النفي بان قال لفلان ولم يكن لي قط فان النفي شهادة
على المقر له بطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك يتصل باخر الاقرار الكلام بالنفي بل اثبات المقضي له
كنت ولا يصح فصار يتقدم الاقرار وتأخره سواء انه وان لم يصدقه المقر له فهو مصدق في نفسه ومظاهر كلامه
اقرار ببطلان القضاء وهو حقه فصار به مقرا بالدار للمقضي عليه فيضمن له قيمتها قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله شرح
الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقيمة ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا يكون في قوله
الجامع للعقيلي الشيخ انه هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل شهود البيع والرهن والبيع الكلية الرجوع عن
الشهادة فكذا ههنا وذكر شمس الاسلام الاوزجندي انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار تضمن بالاتلاف عند الكل
كما تضمن بالشهادة الباطلة اعلم ان هذا من المشايخ في قول المقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان وقوله في الدار
ما كانت قط لكنها لفلان لتسامح نظائر هذا الباب الحقيقة ان يكون المستدرك ليستدرج والعطف بل هي من الجزء وفي
الناس انما العاطفة هي المخففة من المثقلة فانها لما استعملت في الاستدراك واستوت في الحكم اورد الشيخ هذا المسائل في هذا
الفصل ومثال **قوله** وبيان المعنى الثاني انه تزوج امة آخر ومو ظاهر **قوله** وفي قول الرجل لك على الف هذه الملة
تخالف المثلة التي قبلها في ان المستدرك فيها من في الجهة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المثلة صرف
الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي في المائة واسباب المائة والخمسين كانه في قوله لا احيز النكاح بالمائة بطلان
خمسين ودلك لانه في تلك المثلة قد صرح برد النكاح بقوله لا احيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي هذه المثلة
لم يصرح برد اصل الاقرار وهو من الالف بل قال لا او انه يصلح رد الجهة ورد الاصل فاذا وصل به قوله ولكنه
غصب علم انه نفي السبب لا اصل المال اذ فيه صرفه الى الاقرار باصل المال ولا تعارض في الكلام بين النفي والاثبات
مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فلزمه المال وهذا كلاف ما اذا شهد امر الشاهد
بان من الف علي بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف علي بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتفقا في الاصل لان المدعي بصير

مكذبا احد الشاهدين في بعض ما شهد به وفي ذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر في بعض ما اقر به
فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا **وقوله** الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان لا متنافيان
لانهما توافقا في اصل الواجب وانما اختلفا في السبب **قوله** واما او اعلم ان كلمة او بين اسمين او فعلين او اكثر
كقولك جاني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم وقوله عز اسمه او انا كتبنا
عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم وكقولك كل السمك او اشرب اللبن فهنا والاصل المذكورين هذا
هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له قال الله
تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالواجب احد هذه الاشياء
حتى لو كفر بالانواع كلها كان موديا بالواحد لا انواع الا بالجميع كما قال البعض وكذلك في قوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك الواجب احدها وكذا الحالف في قوله لا كلم هذا زيدا او عمرا احدهما الا كلاما **قوله** ولم
يوضع للشك لما ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الاثبات وللنفي
في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا
ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما في
احتمال كل واحد منهما ان يكون هو المرئي والا يكون الا انها اذا استعملت في الاباحات وفي الاوامر والنواهي لم توجب
شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما في الانشاء فلا يتصور فيها شك
ولا التباس لانها لا اثبات حكم ابتداء وما ذكره القاضي الامام مذهب عامة النحاة وخالفه الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله
وذكر فيها لا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اي ليس مقصودا في المخاطبات
بحسب موضع كلمة تشكيك الا من حيث معنى الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظ لان لفظ الشك
يدل وضعه لمعناه بل المعنى ما ذكرنا وذكر الشيخ ان موضوع الكلام افهام ان الاتشكيك فلا يكون الشك مقصودا
فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين عنوا ثم ان الشك انما جاء من محل الكلام
الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن محل الاتمام قوله جاني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا
لا محالة اذ لا يتصور لصدور الفعل عن العين الا ما اضافه الفعل الى احدهما غير عين لا يسمل العلم بالعين اي الشك
بل يبقى مضافا الى العين كما وجد وانما جهله ان مع موقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء فصار التشكيك انما ثبت
محلا واتفاقا بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كما بيته وصحت لافادة ملك الرقبة للموهوب لهم اذا اضيفت
الى الذي يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالعبد الا ترى انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدي معنى الشك ابدا
مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعها من اصاب ثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير
يحمل الكلام انصاله بها اذا استعملت في الانشاء لقولك اضرب زيدا او عمرا انما ولت احدهما غير عين ومن امر للاتمام
ولا تشهود في الاتمام دان ايقاع الفعل في غير العين يثبت التخيير ضرورة التمكن من الاتمام ولهذا لو احتاز احدهما او
لا يصح لانه لا ضرورة وذلك انما هو في محل الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا ويبدو قوله
السيف ذكر في المفصل ان او وام واما ثلاثتها لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقعان في الخبر والامر
والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى اخرها وما ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح ان
او لاحد الشيئين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب اللبن اي افعل احدهما ولا تجمع بينهما وما ذكره
عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشيئين او الاشياء ان ذلك انكر بقولك جاني زيد او عمرو ويكون المعنى على انك
اثبت المجيء احدهما لا بعينه فهذا اصلها ان كان الكلام خبرا كانت للشك كما رايته وان كان امرا كانت للتخيير

ولها ان لا نقول ليس المراد من كونها للشك انها توجب تشكيكا ان مع ان المراد ان الشك وقع للمتكلم في مجيء زيد او عمرو فاخبر بقوله جاني زيد او عمرو عن وقوع الشك لان تشكيك ان هو مقصود فافهم

كقولك اضرب زيدا او عمرا واقعد امرأته ان تضرب احدهما ثم خيرته في ذلك فاتهما ضربه كان مطيعا وما ذكر انفا
في المقتصد ان أو له ثلاثة اوجه احدها الشك كقولك مررت بزيد او عمرو اذا ردت ان تخبر بمرورك بزيد او عمرو مكر
شك جوزت له ان يكون مررت بعمرو اما بزيد وعطفت عمرا على زيد فصار كلاما مفيدا انك مررت باحد من
زيد وعمرو بعينه والوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بعينه ولم تجوز ان
يضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان من امر احدا فقال اضرب زيدا او عمرا الم يكن هنا كسر هو
فيشك فيه كما يكون في الخبر والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا اشبه التخيير وهو تحو
انه ان جالس احدهما كان مطيعا وتفارقه من وجه وهو انه ان جالسهما معا كان مجالسا ولو قلت اضرب زيدا او عمرا
فضربهما جميعا لم يجز ولما كان اصل السنعا او من شانه في جميع ما ذكرنا قالوا زيدا او عمرو قام ولم يقولوا قاما
لان المعنى احدهما قام فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا ما ذكره في المفصل وغيره ان او واما
في الخبر انما للشك وفي الاصر انما للتخيير او الاباحة وكذا ذكره في المفتاح ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير
او للاباحة وفي الاستفهام للجمع ومع الجمع اولا الاباحة والاستفهام امر دا بذكر لا على التعيين قلنا هؤلاء منهم تسامح
في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال وتقسيم له بحسب المواضع والمقصود ما ذكرناه ورأيت في كتاب بيان حقائق الحروف
ان معنى او اثبات احد الشيئين او الاشياء مع افراده عن غيره في المعنى ولا تشرك بينهما في حروف العطف بمنزلة
الواو فانها لا تشترك الا ان الواو للجمع واو للانفراد ومعنى على ستة اوجه ابهام على السامع او الشك
والشك والتخيير والاباحة والتقسيم ومعنى الانفراد فقط وبمعنى الى ان وبمعنى الواو ولابد
ان يوجب للجمع الا اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله وعلى هذا اي على انها بمعنى واحد
المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما اي احدكما حر او احدكما
طالق وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر فيصح ان يكون خبرا لانه
في وضعه لا يصح خبرا كقولك للمطلقة احدكما طالق لان الاخبار يستدعي تقدم المخبر عنه علما عليه وتفقه
من خبار عن الحرية ووجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها واذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام
انشاء كما هو في انشاء الحرية احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا له اي الاخبار وذلك فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة وهذا اذا جمع بين حر
وعبد وقال احدكما حر يحتمل اخبارا احتمل ان يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه لانه صحيح وهو متعين اذا
كان انشاء يحتمل الخبر او جب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق ايهما شاء فان يعتق
في احدهما كما كان للمامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب ايهما شاء ومن حيث انه خبر يوجب
البيان اي بيان من ظهرت له التخيير لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يبين
العتق في ايهما شاء بل يجب عليه ان يبين العتق الذي اوقعه فاذا تذكر بما انه اذا بين العتق في احدهما كان
الحكم في نسيانه من حيث انه انشاء لا انشاء وهو غير ثابت في المحل انه او جب الا في المنكر والنكرة
ضد المعرفة لغة فلا يكون انشاء في غير المعين او جب كما اذا اوقعه ثم بالثاني لم يكن انشاء في المعين والعتق انما يتحقق في
المعين فالبيان فكان له حكم من انشاء هذا الوجه وهذا شرط له اهلية من انشاء وصلاحية المحل للانشاء
حتى لو مات احد العبدين قبل العتق لم يتعين المتصل به ومن حيث انه اخبار يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا
اي هذا هو الذي اخبر به حقيقة او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معروف وجب له انه لا يعدوهما يعتق
كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا وهذا الخبر عليه ولو كان انشاء كل وجه لما اجبر عليه اذا

اصحح فيه حيثنا لا انشاء ولا اظهارا عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاذا اطلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اختا احديهن ثم بين
الطلاق في احد المتروجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ
يمكنه انشاء الطلاق التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يكون نكاح الخامسة ومن حيث
واعتبروا انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكنه ذلك بانشاء الطلاق في الحال ولو قال لامرأتيه
احداكما طالق ثلاثا ثم ماتت احداهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزاحم بخروج الميتة عن محلية الطلاق
فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال الطلاق عن الطلاق تعين
فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احداكما طالق
ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج ثم بين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة وتصير الزوج فارا
حتى ترث هي فاعتبروا اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لانه لحقها تعلق مالك
في مرضه فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الاخر الفان احدكما حر
ثم مرض فبين العتق في اكثرهما قيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل
واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف
مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء وعلى هذا قيس المسائل في الزيادات قوله ولهذا اي
ولانه انشاء دل احد المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط
اجتماعهما على البيع بخلاف قوله وكلت هذا وهذا اذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان
عاد الى ملك موكله وقبل البيع جاز لكل واحد منهما ان يبيعه وفي القياس لا يكون لجهالة من وكل يبيعه
من يبيعه فان هذه جهالة مستدركة فتتحمل فيما هو مبني على التوسع وكذلك اذا قال بع هذا او هذا ايهما
التوكيل استحسانا ايضا ولم ينص محمد رحمه الله على القياس من استقامة في هذه المسألة من اصل كما نص
في المسألة الاولى وفرق بعضهم فقالوا الجهالة فيها سابقة الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع
كان من اقرار جهالة المقر له لا تمنع صحة من قرار وجهالة المقر يمنع ... والصحيح انه في الفصلين قياسا
واستحسانا ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع واذا باع البيع في احدهما بغير عينه لا يجوز
فكذلك التوكيل ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة مستدركة
لا تفضي الى المنازعة فلا تمنع صحة التوكيل بخلاف الموكل فلا يحتاج الى هذا الا انه يدرك العبد
بروح فيوكله ببيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا للمقصود بنسبة الثمن قوله والتخيير لا يمنع من اشتراك
هو اي على ان الموكل بما اجرى اهل السلسلة هو مجهول فلا يمكنه الامتثال فيبيع ان له بيع التوكيل
فعلى هذا الا بوجب التخيير وهو غير مانع من الامتثال اذ يمكنه من ان يأتي بالكفارة في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين قوله وقلنا معطوف على قلنا من دل اي واذا او لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا ايضا
اذا دخل او في البيع بان قال بعت منك هذا العبد او هذا بعشرة او في الثمن بان قال بعت منك هذا العبد
بعشرة او بعشرين فهو باطل او في المستاجر بان قال اجرت اليوم هذا العبد او هذا البيت او في المدة بان قال
اجرت هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول لا لدفع الاكثر او اشتمل التخيير بل له
الحيار بعينها غير معلوم في المعقود عليه او المعقود به مجهول لجهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة

العقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في اسن او بلاده بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ
ايهما شئت فحينئذ يصح العقد استحسانا وقال زفر والشافعي رحمهما الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احد الثوبين
او الاثواب وانه مجهول جهالة متفاوتة فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد الاثواب الاربعة
على ان ياخذ ايها شاء وجه الاستحسان ان هذه الجهالة لا تعين من له الخيار لا تفضي الى المنازعة الا من له الخيار
مستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار ولكن في هذا العقد معنى الحظر لتردد عاقبته اذ يحتمل
كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والحظر مفسد كالشرط فلما تحمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل
الواحد دفعا للحاجة يحتمل الحظر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا لانه
يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع
وهو ما لم يتناوله الشرط اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يحتمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة
بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل من الاوصاف جيد ووسط ورديء … كذا في الاسرار …
البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا اوقع ذلك فكيف يكون من الحاق به
قلنا نعم ولكن الحكم ثم غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما … هو الحكم باشتراط الخيار اكثر وفي حق
العقد الا بالشرط ههنا اكثر فاستويا في جواز الالحاق ولا يقال لما جاز خيار الشرط عنده في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت
المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا لانا نقول انما اجوزنا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة
بالاثر بخلاف القياس فلا يمكن الحاق به وقوله ولا ان يكون من له الخيار معلوما اشارة الى ثبوت خيار التعيين
لكل واحد من المتبايعين وهو اختيار … الكرخي وبعض المتاخرين من مشايخنا لانه لما ثبت في جانب المشتري
اعتبارا بخيار الشرط ثبت في جانب البائع ايضا اعتبارا به وذكر في المجرد انه لا يجوز في جانب البائع لان الجواز في جانب المشتري
ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار ما هو الارفق بحضرة من يعتمد الشراء ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع
كان معه قبل البيع … ما ذكرنا ان الاستعمال راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى لو كان من له الخيار معلوما في فصل
الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدينار على ان آخذ منك ايهما شئت او على ان تؤدي الى ايهما شئت
لا يصح لان جوازه ثبت الحاقا بشرط الخيار وذلك انما ثبت في المبيع دون الثمن ولان الحاجة التي في الثمن ليست
مثل الحاجة في المبيع فيرد الى القياس وكذا الحكم في الاجرة في عقد الاجارة فاما المستاجر فهو مثل المبيع في خيار
التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجري فيه فيجري فيه خيار التعيين ايضا وذكر في الفصل
السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد منهما اجرا معلوما بان
قال اجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول … او … الى مسافتين مختلفتين
نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء وان
ذكر اربعة اشياء لم يجز وكذا هذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يجز استدلالا
بالبيع الا انه يفترق بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار وفي البيع ان لم يشترط احد العقدين لا يجوز
الا بشرط الخيار والاجارة في احد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار قوله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في رجل
اذا تزوج امراة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف
او العين او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بل يعتبر الخيار للزوج
اذا كان … ان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالف الى سنة وكذا …

انتقص من الالف من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة
التخيير وقد امكن العمل به في موجب القول به وان لم يكن التخيير معتدا كما في الالف او الالفين او الالف الحالة او الالف المؤجلة
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير جنسا واحدا لزمه الاقل لان التسمية الاولى في النكاح منفصلة عن العقد بدليل
انه لا تتوقف العقد على ذكره وكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد … المستفيض به وهو معنى قوله اعتبرت
التسمية بالاقرار بالمال مبتدا اي ابتداء كانه اقر لانسان بالف او الفين او بالف او بالفين لزمه الاقل والفقه في ان النكاح
لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق والعتاق والعوض فيهما
اذا اسمي الالف او الالفين يجب الاقل والمستيقن فكذا ههنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه والتخيير
لا ينعدم التسمية كذا في المبسوط قوله وصار مستفادا من جهته … وقال ابو حنيفة رحمه الله يحكم مهر المثل … ان
الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر … هذا الكلام من جهته اي … اولى … لانه
هو المحمل … قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل اي يحكم مهر المثل في هذه المسائل
كلها لان الواجب الاصلي في النكاح كالقيمة في البيع واجر المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا
ولم يوجد موجب المصير اليه فان قيل ان الطلاق في النكاح الصحيح ما موجبه وموجبه المسمى موجب المصير اليه ما امكن
وقد وجد بمثله الالف والالفين تسميتان احدهما لا شك فيها والاخرى فيها شك … التي لا شك فيها ولم يجب مهر المثل
قلنا النكاح لما صح … بمهر المثل … وهو الواجب الاصلي لان النكاح صحيح قبل التسمية وكان التسمية زيادة لا في المحل
اجر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في الاسرار ايضا والاصل عندهما ان الموجب الاصلي في النكاح
هو المسمى ولا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا انتفت التسمية من كل وجه وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا
بنفس العقد كان هو الاصل والعدول الى المسمى حين صحت التسمية ولم تثبت عند ابي حنيفة رحمه الله قال في الجامع
وفي مثله من الالف الحالة ومن الالفين الى سنة ان كان مهر مثلها الفي درهم او اكثر فالخيار للمرأة ان شاءت اخذت الالف الحالة
وان شاءت كانت لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحط اما القدر واما الاجل والمقاصد بذلك مختلفة
فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج يعطيها ايهما شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم
الزوج وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الفي درهم لكن بصفة الاجل واما الالف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار ايهما
كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله وعلى هذا الخلاف اي على ان … يتناول احد المذكورين من موجب التخيير موضع
… كفارة اليمين الواجب بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز
اسمه ففدية من صيام او صدقة او نسك وجزاء الصيد الثابت بقوله جل ذكره فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية ان الواجب فيها واحد من اشياء
واحد من الجملة غير عين … المكلف مخير في تعيينه في احدها فعلا لا قولا ويتعين … ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء
ويسمى هذا واجبا مخيرا وذهب بعض من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل
احدها سقط وجوب باقيها ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب احدها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها ثمنه
ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها لان الفرض يسقط به … واختلف الحنفية القول
في ذلك بعضهم واتفقوا معهم وكان … لفظا لا معنى … قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب
الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به والمكلف الخيار في اي واحد كان … مذهب الفقهاء
وقال بعضهم انه اذا اتى الجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان

لانه لا يعلمونا ما في صاحب الميزان وهذا المذهب منقول من المعتزلة فرع مسألة الغرض ومنها ان التكليف يعتمد على حقيقة
العلم عندهم دون السبب الموصل اليه والحاجب ابو احمد من الاشاعرة عن تكليف بما لا علم للمكلف به لانه مجهول
حالة التكليف فيكون تكليفا بما ليس في الوسع وعندنا التكليف يعتمد على سبب العلم لا على حقيقته كما يعتمد على سبب القدرة
لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو من اهل الاجتهاد فلا يكون تكليف العاجز تمسكوا بعد ذلك بان الايجاب لاحد من الاشياء اما ان
يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير عين او في الكل على سبيل الجمع او على سبيل البدل لا وجه للاول
والثالث لانه خلاف الصيغة ومن اجماع كيف والتخيير ينافيهما ولا للثاني لانه تكليف بامر غير معلوم للمكلف ومن التكليف والتكليف
باتيان المجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول
فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة الجنازة يجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين
ان لم يقم به احد لما صح ان لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون اجرا ما هذا عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا فوجب
بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لا ياثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الا على الواحد لكن
مخالف في الواجب تعين له امر بواحد من الاشياء غير عين وهو ثابت عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة
هذا الثوب او بناء هذا الحائط في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب
الجميع وانما اوجب احدهما لا بعينه اي واحد اردت كان هذا الكلام معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع ولا التخيير
فكذا اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليفا بما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف
وشروعه في الفعل وذلك كان يعقل التكليف **قوله** فاوجب التخيير على احتمال ان يراد به التخيير الثابت بكلمة
او على وجهين احدهما ان يثبت على وجه لا يكون له الجمع من الكل كقولك اضرب زيدا او عمرا اي كل او اضرب احدهما شئت ولا
يكون له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما ثبتت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول احدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت
على وجه يكون له الجمع من الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق شاء وان يجالسهم جميعا لان اباحة
مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر وبالامر اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصر على مجالسة
هؤلاء ولا تجالس غيرهم ثم ان كان الامر للاباحة كما في النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع كما يحصل بالواحد لان
المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامتثال بالواحد للغير وان اتى بالجميع
لان الامر لم يتناول الا واحدا من الجملة ويكون له ان يجمع عليه الاتيان بالجميع لانها كانت ثابتة قبل الامر فيبقى على ما كانت
فمن القسم الاول قول الرجل لاخر طلق من نسائي واحدة او فلانة او اعتق من عبيدي فلانا او فلانا او بع منهم فلانا او فلانا
وقول المراة الطالبة للنكاح من احد الكفوين لوليها زوجني فلانا او فلانا يثبت التخيير في هذه الصور ولا يجوز الجمع لان
هذه الاشياء كانت محظورة على المامور قبل الامر ومن القسم الثاني خصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت
التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فيبقى على الاباحة وتمامه ذكرنا فلا يمنع ولهذا حمل
التخيير على احتمال الاباحة وطرد احترازا عن القسم الاول **قوله** تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية اي
يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت يصف كل واحد من المحبين فعل صاحبه الى نفسه وفي الخبر من
عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة او ذكر اسم الله للتبرك وتشريف الرسول صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى فان
لله خمسه والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين او
لان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى ويجوز ان يكون مفعولا له اي للفساد

خصال الكفارة

والسعي هو المشي بسرعة واستعير للكسب والتصرف لانه يحصل به غالبا والمراد بالاية قطاع الطريق عند عامة
اهل التفسير ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعي وسعيد بن المسيب في مالك الى ان الامام بالخيار في العقوبات
المذكورة في كل قاطع طريق كذا في الكشاف والمبسوط واشير في شرح التاويلات الى انه بالخيار من القتل والصلب
والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان موجب التخيير لم يجعل
النفي جزاء على حدة بل جعل كلمة او في قوله او ينفوا على الواو والنفي على الحبس فكان معناه وينفوا من الارض
بالقتل والصلب فالوا كلمة او للتخيير كحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز ولان قطع الطريق جناية
جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء مثله بالتخيير كما في كفارة اليمين ولكنا
نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص بنقصانها قال الله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقابل اغلظ الجناية باخف الانواع واخفها باغلظ الانواع
تقريره انه قد اجمعت على ان القاتل او اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان في ظاهر الاية يثبت التخيير بين الاجزية
من الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التاويلات ثم الجناية انواع كل نوع منها معلوم
من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع متفاوتة في صفة الجناية والمذكور اجزية
متفاوتة في معنى التشديد فوقعت الغنية بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم
ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما في قوله تعالى [illegible] عن حدود الكعبة
في صلوتها ثم من دونها او البيع او العطف يفهم منه التقسيم والتفصيل لا التخيير فكذا ههنا ويتبين ان معنى الفصول الجزاء
الى ربعين لا يخلو عن نوع من الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل
والقتل او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا اخذ المال وقطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او التغليظ
الجناية بالمحاربة او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله هذه الاجزية ان اكثر
هذه كلها ومن ذكر في الاية المختلفة للاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الاية ولا دلالة للتخيير كما في كفارة اليمين
قوله وقد ورد بيانه اي بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل صلوات
الله عليه وسلامه وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع
ابا بردة وفي بعض الروايات ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي وهو لا يعين على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس
يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل صلى الله عليه وسلم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن
قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان
في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي وهذا الخبر تنصيص على ان كلمة او
ههنا للتفصيل دون التخيير **فان قيل** في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام وبعض الاسلام
لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت بالدليل ان من قطع على حربي لا يجب عليه
الحد وان كان مستامنا منا **قلنا** قد نقل انهم كانوا قد اسلموا لما اتوا يريدون الهجرة ليتعلموا احكام الاسلام فكان
معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام ومنهم من يقول جاءوا على قصد ان يسلموا ومنهم من جاء الى الحرب
على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة وللحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع

في مقابلة الجملة بالجملة

على المسلمين بخلاف المستامن قوله فان قيل دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب وان لم ياخذ المال وقتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وبعد ما وجب على كل فريق جزاء على حدة بسبب قطع الطريق و[illegible]
قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل قلنا الحديث مطلقا في الحد
اذ لم يذكر فيه من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا يتعرض لكله الى
[illegible] فكان [illegible] سببا لبيان الحكم في كل نوع لا ان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف الى العموم
لعموم اللفظ الى الخصوص النسب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله حتى قال ابو حنيفة رحمه الله يعني لما
انقسمت انواع الجزاء على انواع الجناية قال ابو حنيفة رحمه الله اذا اجتمع بين القطع والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه
ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لانه اجتمع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب
للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فلزمه حكم السببين واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع الطريق وهو واحد
فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما عرف في موضعه في باب الديات او القصاص وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله يصلبه الامام ولا يقطع لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب [illegible] يدل على ما قالوا ولان هذه الكبرى
شرع جزاء قطع الطريق [illegible] لاجل اخذ المال وقتل النفس [illegible] في تلك الحالة في المال والنفس
لصاحبه لان قطع الطريق [illegible] اخوف الناس بالقتل [illegible] يزداد الجناية [illegible]
في الزاني المحصن على حد البكر لنوع جناية بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار وقال [illegible]
وهذا القول الاصح عند [illegible] ما ذكر الامام خواهر زاده ان الجواب [illegible] ابي حنيفة [illegible] المروي في رواية ابي صالح عن ابن عباس
ما ذكرنا وقد روي في رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما من اخذ المال وقتل قطعت يده
ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي صلى الله عليه وسلم
بالعرنيين فانه لم تتعارض فيه الروايات وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى
ماتوا فقد جمع بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة رحمه الله بهذا لما تعارضت الروايات عن ابن عباس واشار شمس الائمة في المبسوط
[illegible] الى ان قول ابي حنيفة رحمه الله [illegible] من قتل واخذ المال صلب [illegible] يختص بهذه الحالة [illegible]
ولا يكون الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد [illegible] القطع [illegible]
قوله وبهذا قال اي ولان او لاحد المذكورين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو جمع بين عبده ودابته وقال هذا او هذا
[illegible] لان الايجاب كان لاحد المذكورين [illegible] المذكورين محلا للايجاب [illegible]
منهما الا ان يكون [illegible] لا يحتمل [illegible] وهذا الكلام [illegible]
[illegible] الى انه لو نوى عبده [illegible] لا يعتق [illegible] اللغو والباطل لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط [illegible]
[illegible] اذا جمع بين عبده وبين [illegible] او اسطوانة [illegible] او قال احدكما حر لا يعتق
عبده في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله [illegible] الكلام بين عبده وغيره [illegible] كما لو جمع بين
عبده وعبد غيره وقال احدكما حر [illegible] كانه قال لعبده انت حر او لا [illegible]
لم يعتق [illegible] فكذا هنا قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله [illegible] اي سلم ابو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب تناول

تناول احدهما بغير عينه وان غير العين ليس بمحل للعتق مسلم لنا ولكن لا نسلم انه لا يحتمل التعيين بل يحتمله
فان المذكورين لو كانا عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الايراد
ولو لم يكن محتملا له لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما تعين الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمل واذا كان
كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء والغو ذكرنا
[illegible] ومثل ما لو قال لعبده هذا حر [illegible] كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للحي بمنزلة ما لو قال
ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل للايجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا لا يعتق
عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله انه اذا جمع بين عبده واسطوانة وقال احدكما حر عتق عبده لانه
كلامه الى ايجاب الحرية ولو قال هذا حر او هذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر
او لا قوله وهذا الاصل [illegible] او لايجاب احد الشيئين [illegible] قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا
وعند الغير يخير بين الاول وبين الثاني والثالث لانه [illegible] اوقع العتق على الاول او على الثاني والثالث ولا يعتق احد
في الثالث لان الجمع بحرف الواو في مختلفي اللفظ كالجمع بكناية الجمع في متفقي اللفظ فصار كانه قال هذا حر او هذان
[illegible] لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى ان كلم الاول حنث
وان كلم الاخرين حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم ينبغي ان لا
يحنث [illegible] ان يجمع في الكلام بين احد الاولين وبين الثالث [illegible] لا اكلم احد هذين وهذا ولكنا نقول سوق
الكلام الحالف في العتق احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سيق له الكلام فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود
وهو العتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني [illegible] عنه حظ من الايجاب فلم يصلح العطف
للعطف عليه واما الحظ لاحدهما غير عين فصار معطوفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا واما مسألة اليمين فالقياس فيها
ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكنا استحسنا الجواب الذي ذكرنا لان الداخلة كلمة او هنا نكرة في موضع النفي فاوجبت
العموم على طريق الانفراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطفت بواو الجمع وضعتها
للجمع فصار جامعا له الى الثاني [illegible] وصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب
[illegible] في الحنث [illegible] التفريق [illegible] تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا تحنث [illegible] بكلمهما وتقول والله لا اكلم
فلانا ولا فلانا فايهما كلمته وجب الحنث ولذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف وذكر شمس الائمة
[illegible] ما قاله الغير [illegible] المثنى [illegible] خبر الواحد [illegible] والمذكور في
كلامه الخبر [illegible] لا يصلح خبرا للاثنين [illegible] العطف للاشتراك في الخبر المذكور
اولا [illegible] لفظا لا لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا [illegible] مسألة اليمين لان الخبر المذكور يصلح
للمثنى كما يصلح للواحد فانه تقول لا اكلم هذا لا اكلم هذين ولذلك صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين قوله
ويخلو هذا الكلام عن اشتباه [illegible] على كلام الشيخ قوله [illegible] العموم [illegible] الكلام
وقوله فيصير شبيها بواو العطف [illegible] اي يصير [illegible] شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من
المذكورين مراد من الكلام [illegible] اي عن الواو من حيث ان كل واحد [illegible] مقصود [illegible]
[illegible] بخلاف الواو [illegible] الوجه [illegible] الزجاج [illegible]
[illegible] لو قلت لا تطع زيدا او عمرا جاز للمنهي ان يطيع احدهما ولو قلت لا تطع زيدا او عمرا [illegible] كان له
يجوز له ان يطيعهما [illegible] الدلالات [illegible] التي يدل على عمومها [illegible]

النع قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي ولا كفورا لحرم على النبي صلى الله عليه وسلم طاعتهما جميعا ولكن يعم الحرام

فان قيل كانوا كلهم كفرة فما معنى القسمة في قوله آثما او كفورا قلنا معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه اودعا علا لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر فنهي ان يساعدهم

على الاثنين دون الثالث وقيل من الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو كذا في الكشاف وانما نعم في النفي لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفا الجميع ان كان زجرا كما في حق نفسه وان كان نهيا وليس في وسع العبد الانتهاء

عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وهو الانتهاء عنهما ولهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المبيح له مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا تتصور بدون العموم

تمكنه من العمل بحكم الاطلاق قوله حتى اذا كلم احدهما حنث بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكانه جواب سوال وهو ان يقال لما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين ويحنث بالكلام معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى

ولم يوجد الا هتك واحد في قوله ولا اخا له فذكر بيان العموم فيه لو لم يكن للعموم بقوله لكان كالمه في قوله لا اكلم اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الاخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار

الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرا عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله لو استعمل هذا في جزاء وفي الايلاء بان قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة بانتا جميعا فان قيل لما

كانت كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كما في قوله هذه طالق او هذه ولو قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لا منهما جميعا وان كان في موضع النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربها بانت احديهما والخيار اليه في التعيين والمسألة في الجامع فينبغي ان لا تعم ههنا ايضا قلنا كان القياس في تلك المسألة ان يكون موليا منهما ايضا

لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع النفي فيوجب التعميم كما لو قال لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم بما يوجد لا بالعموم فكذا يوقوعها في موضع النفي الا ترى انه لو دخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما فكانت في حكم العلم

فلا يعقوبها التعميم بالنفي ايضا بخلاف كلمة او فانها توجب العموم في موضع الاباحة فكذلك توجبه في موضع النفي وبخلاف الواحد فانها تعم كلمة الاحاطة فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله على ما سبق في باب الفاظ العموم ان النفي مرد لا بل العموم في النكرة لما ان الافراد اصلها الا انها في الاجمال لتناول

احد المذكورين في العموم انما ثبت به تعارض يعترض به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الانفراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيحمل القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان

قوله ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة اي من القراين التي تدل على عمومها الاستعمال في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في غير معين توجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين نفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت الا ترى ان قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم وهو اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبت في كل واحد منها وان قوله عز اسمه ولا تشد بين

بين يقولهم او اباهم لا يه لم الا استثناء لما كان موجبا للاباحة دل انهن ابتدأ مواضع الزينة لجميع المستثنين كما دل لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف قال الامام عبد القاهر ان او في قولك جالس الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه ابحت لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجه وبمفارقه له من وجه آخر اما موافقته للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا مما لا يكون فيه عصيان كما انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك واما مفارقته للواو فهو انه لو جالس واحدا منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز ان يجالس كل واحد منهما فاذن يفيد اباحة الجمع والواو توجبه

قوله ويفرق بين الاباحة والتخيير اي الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا وفي التخيير لا يجوز حتى لو قال اضرب زيدا او عمرا او اضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا توجب العموم في موضع التخيير قوله وانما يعرف الاباحة من التخيير بدلالة الحال اي عند الامرين وفي بعض النسخ علمها اي علم الاباحة وعلى هذا اي على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال قال ائمتنا رحمهم الله انها توجب العموم في هذه المسألة المذكورة لان صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربكن للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكانت كلمة او في قوله الا فلانا او فلانا او الا فلانة او فلانة واقعة في موضع الاباحة فاوجب العموم كما في قوله كل طعاما من خبز او لحم كان له ان ياكلهما فكذلك ههنا قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاستثناء في اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفي كان اثباتا لا ان نوع النفي اثبات في النفي ورد باثبات العموم فتعم بهذه الدلالة ايضا وكذلك في قوله قد برئ فلان من كل حق له قبله يوجب حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا دراهم او دنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دلالة على العموم قوله وقال محمد رحمه الله الى آخره ذكر محمد رحمه الله في الشروط لا يصلح اذا اراد رجل ان يشتري دارا اكتب هذا ما اشترى فلان من فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقها وبكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو لها داخل فيها او خارج منها بكذا كذا درهما قال شمس الائمة رحمه الله في هذا الكتاب في معنى كتاب الشروط ويقول بكل قليل وكثير في كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذي ذكر ههنا احسن لان او للشك واعما يقال عند ذكر جزء او احد المذكورين لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع اذ لا يصلح حرف الشرط في العقود هذا الكلام لا طلاق التصرف في الحقوق والاباحة فلذلك اوجبت العموم وهو معنى قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة التصرف ومعناه لك ما هو من المبيع قليلا كان او كثيرا فوجب العموم ضرورة ثم بين ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به حتى دخل فيه الثمر والزرع وكذا ادخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها وكذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا اكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا اكتب هو داخل فيها الموضوعة فيها لان ذلك كله مما تحتمل البيع وقال محمد رحمه الله ارى ان يفسد ذلك الكتاب ويقول هو فيها او منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا للواو في هذا الموضع وان قال لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيهما كما لا يمكن الرجوع لانها ثبت ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطي لها حكم المتضمن في اللزوم قوله وكذلك اذا دخل فيها اوضاع بعض او للعموم في هذا

الكلام كهو في الكلام الاول وكان مساويا للواو قال الطيبي رحمه الله المثنى عندنا ان يكتب بكل هو موته اذا دخل
فيها وكل جزء موتها خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانما تناول هذا اشياء واحدا مسمويا بالتعيين جميعا وهذا
لا يتصور والمشروطة في العقد بعض لا يصلح العقد باعدا التعيين خاصة فالاحسن ان تقول بكل جزء موتها
داخل فيها وكل جزء موتها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء الكثير فلا حاجة الى ان يقول
وكل قليل وكل كثير ومنها الحقوق والداخل عن الحقوق والخارج فلهذا ابدلهما جميعا على نحو ما بينا ويمكن
ان يجاب عما ذكر الطيبي رحمه الله انه لما يتصور اجتماع الوصفين لشيء واحد افتتح الكلام انهما معطوفان الى
العطف كله فوله كجاء زيد وعمرو ولما لم يتصور اشتراكهما بمجيء واحد اقتضى اعادة الفعل حتى كان التقدير جاء
زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله وان دخلت لا شيئا اوجب التخيير يعني كان له ان
يختار احد المذكورين بحيث لا يوجب الكلام حتى كان له في قوله والله لا ادخل هذه الدار اليوم او لا ادخل هذه
الدار ان يختار دخول احدهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما الكفارة
ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة لا سيما في مقام النفي بان قال والله لا ادخل هذه الدار او هذه
الحنث حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب العموم على سبيل الانفراد حتى يشترط
للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول احدهما وهذا ذا لو لم يحنث بدخول احدهما لصار اليمين واقعة عليهما جميعا
وذلك باطل كذا في شرح الجامع فتبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في لا شيئا او هنا انما يختص بالاثبات
وان قوله ان له الخيار حكم المسألة الاولى دون الثانية قوله وبان بهذه الكلمة وهو اخر هذا الى مواضع
في نحو قوله تعالى لا تؤاخذكم لا اسما وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا ان اعلم ان او حرف عطف كما مر ساقه فاذا وجد
الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني بالنصب عطفا على لا او
لكنت قد اثبت الا عطا كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لا لاجل الاعطا وهذا منزلة قول الرجل اضرب زيدا
او عمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطا حتى كانه قال لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان لتعلم ان الثاني
غير خارج حكم الاول وقدر ما قبلها او تقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطا منك وتنزل الكلام منزلة قولك
لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجار راجعا الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل
وان جعلت او بمعنى الا وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزماني فيلزم ان يكون المستثنى
ظرفا زمانيا ايضا ولا يكون ذلك الا اذا كان ما بعد الا مصدرا مضافا اليه الزمان على نحو لا وقت اعطائك
فوجب اضمار ان ليكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لالزمنك الا وقع في كل الا وقت اعطائك
موضع ذلك اي موضع ان يجعل او بمعنى حتى او الا ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما
والآخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد وذلك اي
الموضع الذي جعل او فيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او هذا يعني
حتى او الا ان في بعض الاقاويل ومعناه ليس لك من الامر في عذابهم او استئصالهم شيء حتى تقع اما سهم او
تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجاهدهم حتى تظهر الدين وذلك لان العطف لما لم يحسن لان قوله او
يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي
سقطت حقيقته اي حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او تناسب معنى
الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كان بعض كل واحد منهما باعتبار الخيار رابطا لصاحبه الآخر وهذا انما

معنى الغاية وكذا انما يستقيم لا استثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا وذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب
عليهم عطف على ما قبله وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او
يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
ومجاهدتهم وقيل او يتوب منصوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر او على شيء اي ليس
من امرهم شيء او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شيء او التوبة عليهم او تعذيبهم وقيل او
بمعنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي على معنى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتسر
بحالهم او يعذبهم فتشتفي منهم قوله والكلام يحتمله اي يحتمل معنى الغاية لانه للتحريم فانه روي في
نزول الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروي انه لما شج وجهه صلى الله
عليه وسلم يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو عليهم فقال صلى الله عليه وسلم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا
ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية عن سؤال الدعاء عليهم فلما كان الكلام
للتحريم كان محتملا للغاية وقد كثر في كلام العرب بمعنى او بمعنى حتى والا ان كثيرا كما في قول امرئ
القيس بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك عينك انما نحاول ملكا او
نموت فنعذرا ومثل قول الآخر لا تستطيع الدعا عن جودتها او يصنع البيت في غير الذي صنعا
قوله وعلى هذا الاصل اي على الاصل ويحتمل معنى الغاية قال اصحابنا رحمهم الله اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسألة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر
في يمينه لانه لما لم يمكن بين النفي والاثبات ازدواج تقدير العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم متركب
للعقبة وجعلت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فيحنث واذا دخل
الثانية اولا فقد انتهى علي البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخلها حتى
غربت الشمس كذا ذكره عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند
النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمرا لكن رأيت
بشرا وقال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم
فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع يصح ان يحمل العطف في سبيل التخيير او يقال
تعذره باعتبار جعل المضارع في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم
على الفعل وهو فاسد فلذلك حمل على معنى الغاية وقوله والغاية فيها احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه
الدار ابدا او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسألة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين
النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد لان
المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب العمل بالحقيقة فيصير طرفا الكفارة باحد اليمينين
كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول
في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث في اليمين الاولى
وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحدهما بطلت
الاخرى كما لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم يحنث في احدهما

لزمه جزاؤه وبطل الآخر ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية برى في اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه
اخذ بهن الاتعاقب وان لم يدخلهما حتى مضى اليوم حنث في الثانية لان شرط البر منها الدخول في الدار
الثانية في اليوم وقد فات فيحنث فيها وبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الكافي لشمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله

باب ــــــــ **كلمة حتى** كلمة حتى من الحروف الجارة كما في
الحروف العاطفة فاوردها الشيخ رحمه الله بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف
الجر رعاية للتناسب هذه كلمة اصلها للغاية اي في اصل الوضع للغاية في كلامهم هو حقيقة هذا الحرف
اي معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اي عن هذا الحرف الا مجازا اي الا اذا
استعملت مجازا كما اذا استعملت للعطف المحض او لا فعالي فانه حينئذ يكون الغاية غير مراد حسب كساير الحقايق
اذا استعملت غير موضوعاتها لتكون الجرف لمعنى بحصته اللام متعلق بقوله هو حقيقة هذا الحرف والضمير
المسكوت في خصيصة اما ان يكون راجعا الى الحرف او البادر الى معنى او على العكس اي انما قلنا معنى الغاية حقيقة
هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا بخصوصه لكل معنى فينتفي الترادف بان قيل كيف يتحقق
الترادف وقد وضع للغاية حرف الى ايضا قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما و ذلك ان الغاية
في حتى يجب ان يكون موضعه بان يكون ما ينتهي به المذكور او عنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولا
يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال الله تعالى وايديكم
الى المرافق واليد من رؤس الاصابع الى المنكب ومع ذلك لا يدخل حتى على مضمر لو قلت حتاه بخلاف الى فانه
يدخل على المضمر والمظهر جميعا لان الغاية في حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه
والمضمر لا يمكن ان يكون بخواص الشيء بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم يشترط ذلك في الى لم يمتنع دخوله
على المضمر وذكر في كتاب بيان حقايق الحروف ان الى لانتهاء الابتداء فيما يدل عليه على بعض مسعود قول خرجت
من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهائها ولا يجوز ان يستعمل حتى في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة
حتى الكوفة وذلك لان الى اصل في الغاية لا يخرج من معناها الى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى الغاية فانها تخرج
الى غيرها من المعاني **قوله** ومن وجدناها تستعمل للغاية جواب عما يقال قد سلمنا ان الاصل في الكلمة ان تكون
موضوعة لمعنى خاص ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيره لكونها مستعملة في
غير معنى الغاية فقد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معنى آخر كما نبين
فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الراجح لهذا الحرف فهو موضوع هذا الحرف **قوله** فاذا بقي اعلم ان مذهب
اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى فقولهم اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة
حتى الصباح لم يوكل الرأس ولم ينم الصباح وذلك لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا الا ما عرف
وبوبله قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فاذا وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر في حكم الليلة وكذا ان
لم يوقف لان سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روي في حديث ابن عباس رضي الله عنهما انه قال صلوات الله
عليه ينزل ليلة القدر كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركز فوق الكعبة ثم يتفرق الملائكة في الناس حتى
تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان تطلع الفجر وقد صرح في شرح الملحة فقيل ما اكل
الرأس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها

نص عليه المتقدم فقال ويكون ما بعدها داخلا فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة حتى رأسها
كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا لو قلت ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا ضربته وان
واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجار في تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم
حتى زيد وجاني القوم حتى زيد وقد صرح ان في مسائل السمكة السلاث وفيما مثل البارحة الثلث قد اكل
الرأس ونيم الصباح وتابعه في ذكرها ز الله في المفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلة
السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا
فشيئا حتى يأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة
كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وقد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام
عن الفائدة فلم يصح ذلك في شيء من وجوه الحواز كلمة حتى اذا كانت للغاية لا تدخل الغاية تحت ما ضربت
له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب
وهكذا ذكر السيرافي ايضا مثال الاول نام ابى اشراق البدر حتى الامير وسيق الناس حتى العبيد ومثال
الثاني قراءة القرآن حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى
متبس بما ذكرنا ان ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ما وقع
عند البعض ان ما ذكر الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف فانه من النسخ لا من النقاو معناه
اكل ونيم بنو وبحله ظاهر **قوله** ثم قد يستعمل اي حرف حتى للعطف اي ضعفه او يضمن يستعمل حتى مستعار الملائم
كما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويوصف عليه والغاية يتصل
بالمغيا ويترتب عليه ولكن مع قيام معنى الغاية قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كان
مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وجاني
القوم حتى زيد يدلك على تضمنه معنى العطف انك لو جوزت كان المعنى جيدا وانما شعروا العطف الحكم
وقولهما تبع الثاني الاول كالواو ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء او تحقير مثل قولهم
قدم الحاج حتى المشاة وحتى هذا يخالف ساير حروف العطف في ان ما بعدها يجب ان يكون مجانسا
لما قبلها فلا تقول ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجال حتى امراة كما تقول ضربت القوم وحمارا
وذلك لانها للغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا يتصور ان يكون طرف الشيء من غيره فلو قلت رأيت
القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم ومنقطعا لهم ولهذا كان فيه التعظيم والتحقير لان ذكر
الشيء اذا الهرمين دنياه فاعلاه مغاية له وطرف والانسان غاية جنس الناس اذا اخذ باه منزلة فالمراد
وا صاعد من واذا اخذ من على الشيء وادناه طرف وذلك كالمشاة في الحاج بالاضافة الى
الراكب ونزل يسهى الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان فيه سلسلة الوجه الاول وعلى هذا قالوا
لو قال اعتقت غلماني حتى فلانه او اعتقت اماتي حتى فلان لم يعتق واحد فل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء
جنسان مختلفان ولو قال اعتقت ما في ملكي حتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لما في ملكي بخلاف
ما لو قال الى مكان حتى في هذه فانهم يعتقون جميعا لامكان حمل الى على معنى مع كما في قوله تعالى ولا
تاكلوا اموالهم الى اموالكم كذا في كتاب بيان حقايق الحروف ومنهم استثنت الفصال حتى القرعى الاستثنان
هو ان ترفع يديه ويطرحهما معا وذلك في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض
يخرج بالفصال هذا مثل يضرب

لمن يتكلم معي من لا يسوغ له ان يتكلم من يدنه لعلو قدره فجعل عطفا هو غاية لانتهاء الاستئنان باستثنائها وكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لا تختص بالغاية وعلى هذا اى على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية وقد تدخل اى هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل يستأنف بعدها كما يستأنف بعد اما واذا فتقول جاءني القوم حتى هند جالسة ولهذا جاز دخول واو العطف عليها كما في قول امرء القيس مطوت بهم حتى تكل غزيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره والواو داخلة على حتى فهى ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف اخر عليها كما لم يجز ادخال حرف عطف قطعا فى قولك ضربت القوم حتى زيدا لا تراك لا تقول ضربت القوم وحتى زيدا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد فى كون ما بعدها مبتدأ على ما كان واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها فى هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض ولهذا سموها واو الاستئناف ولا بد اى لا بد فى جملة هى غاية اى للغاية فانه يستحق بها على الحقيقة ان ينسى اى ذلك الخبر المثبت من حيث طرفه للمتكلم **قوله** ومواضعها اى مواضع كلمة حتى فى الافعال ان يحتمل غاية يعنى يحتمل الى من غير ان يكون جملة مبتدأة كقولك سرت حتى ادخلها او غاية هى جملة مبتدأة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة لا تدخل للغاية وصلح الفعل له كما اكل قال وقال لما نصلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا كانت حرف جر فلشبها ايضا يرد ذلك يكون ان مقدرا فى ذلك الفعل وان مع الفعل فى حكم الاسم فيكون داخلة على الاسم تقديرا وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يجلد فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كما يصلح فى قوله ان لم اضربك حتى تصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فاذا قال عبدى حر ان لم اخبرك ولا ابا ما منعت حتى تضربك لا يمكن ان يجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار ما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كى فاذا اخبره ولم يضربه برى يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربنى او تستغيث فضربه ولم يضربه المضروب برى ايضا لان الضرب ان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يحمل فيحمل على الجزاء قال شمس الائمة رحمه الله مراده انتهاء عجز عن الضرب لوجود فعل الضرب منه ومعناه اما اضربك حتى تضربنى ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر عليه للناس عجزك وضعفك تضربنى ابدا فاذا كان المقصود نفى فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية فان لم يستقم فللمجازاة اى ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى لوجود الجزاء غاية كما ينتهى لوجود الغاية وهذا اى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يحمل للغاية كقوله ان لم اضربك حتى يشفع لك فلان فعبدى حر وهذا انظر قسم العطف من الاسماء اى حتى التى للمجازاة فى الافعال نظير حتى العاطفة فى الاسماء من حيث ان معنى الغاية باقى فيهما وجه فان تعذر هذا اى جعلها للمجازاة تجعل للعطف المحض وعلى هذا اى على المعانى الثلاثة التى ذكرناها انها فى الافعال بنيت مسائل اصحابنا رحمهم الله فى الزيادات وحاصله ما ذكر فى الذخيرة ان كلمة حتى فى الايمان للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون ما دخل عليه مؤثرا فى انها المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السببية اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعل الانسان من يحصل ذلك من حصل الاخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافى نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط

وجودها للبر فان اقلع قبل الغاية حنث فى يمينه ومن حكم لام السببية ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر **قوله** فانها اى كلمة حتى عطفوا الحربة وحتى تستأنسوا وتسلموا كلمة حتى فى هذه الآية بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله عز اسمه قاتلوا وقوله لا تقربوا الصلوة وقوله لا تدخلوا يحتمل الامتداد المقاتلة يمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منتهيا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منتهيا له وكذا المنع من دخول بيت الغير ممتد والاستئذان يصلح منتهيا له **قوله** وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اى كيلا تكون فتنة اى محاربة وانما جعلت حتى ههنا بمعنى لام كى لان آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدونا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا لانتهاء الفتنة فوجب الحمل على لام كى وقيل اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكره فى الكشاف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد فيهم شرك قط ويكون الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده **قوله** وزلزلوا حتى يقول الرسول اول الآية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكروا كانت عليه الامم من الاحتمال على التعب بعد مجيء البينات كانهما معنى التوقع اى اتاك ذلك متوقع منتظر اى احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه ولما يأتكم مثل الذين اى حالهم التى هى مثل فى الشدة يعنى المثل فقال مستهم البأساء الشدة والضراء المرض والجوع وزلزلوا وازعجوا ازعاجا شديدا شبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والانواع حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع فالنصب فيهما ان تكون حتى بمعنى الى اى حركوا بانواع البلايا الى الغاية التى قال الرسول وهو النبى اوشعيا متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك معناه طلب النصر وتمنيه ولاستطالة زمن الشدة الا ان نصر الله قريب على ارادة القول يعنى فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اى زلزلتهم وامتحانهم بالبلاء مأسيا لمقالة الرسول بل يكون منتهى فعلهم عند مقالته ولا ابعاك ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم لانا نقول لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم فصوبا على اصطلاح اهل النحو كانهم هم الفاعلون ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول على ما هو موضوع الغاية فانها اعلام بانتهائه من غير ان يكون لها اثر فى انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان للرجم فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء او معناه من غير ان تكون للمغيا اثر فى ايجاد الغاية واثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائها من غير ان تكون للدار اثر فى ايجادها والوجه الثانى ان تكون بمعنى لام كى كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا لكى يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم سببا للمقالة وهو الوجه الثالث بل يكون داعيا اليه والوجه الرفع ان يكون الفعل بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه يبقى معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية هى جملة مبتداة **قوله** لان الفعل اى الفعل المحلوف عليه وهو الصرف يحتمل الامتداد بطريق التكرار معنى الامتداد لفعل ما يحتمله لانه عرض لا يتصور امتداده لكن بعض الافعال يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالركوب والصلاة من هذا القبيل فكان شرط البر هو المدى الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذى بينا كان الكف عنه اى عن الفعل المحلوف عليه بان تقلع قبل الغاية محتملا هذا الفعل

لا محاله فيكون سرط الحنث مقصودا ايضا ولا بد من تصور سرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله
لا اقتلن فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا ينحل لان سرط الحنث غير متصور ههنا كسرط البر كذا في
بعض الشروح وهذه الامور اي الافعال المذكوره مثل الضرب والشتم والايذا اي تالمها وسفاعة ولاني
ودخول البلاد والاتيان والاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها فوجب العمل
بحسبها الى حقيقه الغايه وحمل حتى عليها فاذا اقلع مثل الغايه كان حانثا فان سرط البر منقوط
الوجود في الزمان الثاني فلهذا الحنث اي فلما اليمين يقع على الوصله لان الحامل على اليمين عرط حقيقة
حقيقته في الحال هذا هو العاده بمعتقد به اليمين وهذا الذي ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقه عرف لا امثله المذكوره
فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزله الحقيقه حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او
حتى يموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظ
الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لشدة الضرب معتاد
متعارف ولو قال حتى يغشى عليك او حتى تبكي كان على حقيقة الغايه لان الضرب الى هذه الغايه معتاد كذا
في المبسوط قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتها التغديه لا يصلح دليلا على انتها الاتيان
وكذا الاتيان ليس بمتدام ايضا لا امتداد له لا يصح ضرب المده فيه فقد فات سرط الغايه جميعا ولكنه يصلح سببا
للتغديه لان الاتيان على وجه التعظيم والزياره يصلح سببا للاحسان الي المزور فيصلح سببا للاحسان بالاتيان اليه
وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق شيئا فكانما زار ميتا والتغديه صالحه للجزا لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة
للاحسان وقوله على وجه يصلح سببا للجزا ان يكون على وجه التعظيم والزياره احتراز عن الاتيان على وجه التحقير
بان اتاه ليضربه او يشتمه او يوذيه فانه لا يصلح سببا للتغديه فلا يكون سرط البر وكذا الحكم في قوله ان لم
اتك حتى اغديك ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك او قال ان لم تاتني حتى تغديني فعبدي حر كان حتى
للعطف المحض من غير رعاية معنى الغايه فيه لان هذا الفعل اي التغدي من غير الغير عند الاتيان احسان قال صلى
الله عليه وسلم لو دعيت الى كراع لاجبت اي ان يوكل الاكل عند الاتيان اتيانا ودليل على العدل او هي اكليل
صلوات الله عليه حين نفسه من الضيف اذا لم ياكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح سببا للاتيان او
المراد من الفعل التغديه التي التغديه التي بني عليها الفعل احسان لما ذكرنا ولا يصلح على ذلك بان يكون
واعلم انه اذا لا اتيان عند لاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغايه ولا يصلح الاتيان سببا لفعله اي لفعل نفسه
بان فعله لا يصلح جزا لاتيانه فتعذر حمله على المجازاه ايضا فحمل على العطف بمعنى الفا او بمعنى ثم لان العقب
مناسب معنى الغايه فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم اتك فاتغد عندك قوله
حتى اذا اتاه فلم يتغد الى آخره اعلم ان هذه المسئله على وجهين اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى عندك او لم يوقت فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وسرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا
اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر لا ان هذا
اذا على الفور يشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان سرط البر وجود الفعلين في العمر
بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وسرط الحنث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة نسخ
الزيادات وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم او ان
لم تاتني حتى تغديني عندي اليوم فكذا فاتاه ثم لم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث لان سرط البر وجود الامرين
في اليوم ولم يوجد وان لم يوقت باليوم لا يحنث لانه يبقى البر وهو التغدي في وقت ما وهكذا ذكر شمس الائمه

١٨٤

رحمه الله شرح الزيادات ايضا واذا تحققت هذا علمت ان قوله في الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير
متراخ فقد بر نوع اشتباه لان قوله فلم يتغد مع قوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاه وهي ليست المسئله كما هو موضوعه
في الكتاب اليوم مثلها في اصول شمس الائمه وعامه نسخ الزيادات يسقط لفظ اليوم فلم يتغد عنده اي على فور
الاتيان ثم تغدى من بعد اي من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اليوم اصلا
حنث فاما اذا اجريناها على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادري معنى قوله غير متراخ اذ لو قدر غير
متراخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يتغد ولو قدر غير متراخ عن العمر لا فائده فيه اذ لا يتصور التغدي
متراخيا عن العمر وفي بعض الحواشي ثم تغدى من بعد غير متراخ اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته
قوله وهذه استعاره لا يستعار حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار الغايه فيه بوضع استعاره لم
توجد في كلامهم فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت زيدا فعمرا وثم عمرا فكان ينبغي ان لا يجوز
لانها من باب اللغه ولم توجد في لغتهم لكن هذه استعاره اخترعها محمد رحمه الله اي استخرجها بقريحته على طريق
الاستعاره ثم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمه اللغه مثل ابو عبيد وغيره كانوا يحتجون بقوله وكان
مستغنيا عن الدليل اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام وذكروا ان تراخ ابن المبرد
سئل عن معنى الغزاله فقال هي الشمس كما قاله محمد بن الحسن على ان في هذا الاستعاره لا اشتراط المعنى المناسب
الصالح للاستعاره على ما بيناه وقد وجد لما ذكر في الكتاب وهذا اي ما ذكرنا من استعاره حتى للعطف
المحض على مثال الاستعارات الاخرى اي التي اختارها محمد رحمه الله غير هذا الباب اي باب حتى مثل استعاره لفظ البيع للنكاح
والعتاق للطلاق والوكاله للحواله ونحوها واذا استعيرت اي حتى للعطف استعير بمعنى الفا اي بمعنى حرف
يوجب التعقيب مثل الفا او ثم دون الواو لان التعقيب اسوه مناسبة ومجانسة للغايه من مطلق الجمع لوجود
الترتيب فيهما وترك امام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل على الجزا حمل على العطف كقولك
جاني القوم حتى زيد اي وزيد ثم قال في قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغد
عندك

باب حروف الجر

سميت حروف الجر لانها تجر
فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وسميت حروف الاضافه لان وضعها على ان تفضي
معنى الافعال الى الاسما الباء للالصاق في موضعها بدلاله استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغه
كالنص في احكام الشرع وليكون عطف على الدليل الاول اي معنى اي للاستعمال ولاجل ان يكون للباء
معنى يختص الباء به لان ذلك المعنى نفيا للاشتراك هو له حقيقه اي يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا لها الالصاق
يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به ثم ما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فيقول
كتبت بالقلم الكتابه ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابه بالقلم ولما كان المقصود في الالصاق
الصاق الفعل بالاسم دون عكسه اي المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين
وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشيا دون العكس كان الملصق اهلا
والملصق به تبعا بمنزله الالة للشي ولهذا صحبت الباء الاثمان اي لما ذكرنا انها للالصاق وان الالصاق
يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحبت الباء الاثمان لان
الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزله الاله لان الاصل في العرض الاصل في البيع الانتفاع بالمملوك

وذلك يحصل عما هو مبيع لا عما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي لا تتعين بالتعيين فاتها اثمان وسيلة الى هو
المقصود كالآلة للشيء ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذا ادخل الباء في الكر الموصوف
فقال بعتك كرا من حنطة صفته كذا بهذا العبد يكون العبد مبيعا والكر ثمنا لانه ادخل الباء في الكر فصار ثمنا ويصير العبد مبيعا لان
المكيل والموزون ما يجب في الذمة ويجوز التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كالثمن ... وان
ادخل الباء في العين المشار اليه واضاف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما ويصير العبد راس مال السلم
بدلالة الباء لان راس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعا لاضافة العقد اليه فيعتبر شرائط
السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الايفاء
عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** ان اخبرتني بقدوم فلان الى آخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع
الاخبار يقتضي مفعولين احدهما الذي يبلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المعرفة فاذا قال ان
اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المشغول
لا يشغل فاحتيج الى اضمار مفعول آخر هو كلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم من فعل القدوم
واقعا على حقيقته فعلا والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده
واما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح
مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم به شرطا للحنث كانه قال ان تكلمت بهذا فعبدي
حر ولا يلزم عليه قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حنثت تطليقها عند محمد رحمه الله
مع ان محبته لم تتصل بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب
فلم يلتفت الى ما في القلب فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان
فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام
ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فان قيل
الاخبار الاعلام والخبر العلم قال الله تعالى اخبارا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اي علما الا ترى ان
الخبير من اسماء الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا يسمى الاختبار بالعلم
الامتحان احتبارا وكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على ... ومنه سمي
الكون الصوري كما في الاعلام قلنا للفقيه ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا
على المعرفة فصار يطلق على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال
مثل ذلك في العلم ولهذا افترقا **قوله** لان جعله الباء لا يصلح مفعول الخبر اي الاخبار لكونه معمول
الباء فلا يصلح معمولا لشيء آخر ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصلح معمولا لعامل آخر في الظاهر
ولكن لا نسلم انه لا يصلح معمولا لشيء آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء ومنصوب المحل
بالفعل الا ترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الجار والمجرور المفعول الثاني
من غير اضمار شيء آخر اذ لا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد وكذا هذا ويمكن ان
يجاب عنه ان الباء للالصاق حقيقة وقد يجيء للتعدية بمعنى الهمزة كقولك ذهبت به وخرجت به اي
اذهبته واخرجته والاخبار مما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء فيمكن جعله متعديا بنفسه
ويحمل القول في الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالباء بمنزلة الكاف في القسم لا او
وما ذكرت من القبيل الثاني فلذلك افترقا وان مع ما بعدها بمصدر لانه ما ولي المصدر كما في قولك

اعجبني ان زيدا قام او قائم وبلغني ان عمرا منطلق معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق عمرو واذا كان
معنى المصدر صار بتأويل المفرد فيصلح مفعولا ومفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان تقول قدم فلان
لا حقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول نوضحه ان في قولك
ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك
حقيقة القدوم لا يصلح مفعول اخبرني لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول
ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرني وهو حقيقة الاخبار
لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لا يتعدى الى القدوم بوجه فكذلك لا يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان
معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود
المخبر به لا ما يوجب وجوده لا محالة فصار شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك
في الاخبار كاذبا فيحنث **قوله** وهذا اي ولان الباء للالصاق قال ابو نصر اي ما قال علماؤنا رحمهم الله في
قول الرجل انت طالق بمشيئة الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالصاق يؤدي معنى الشرط اي
بمشيئة الله وذلك لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الالصاق بدون
الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشيئة الله ابطال
للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله ولو اضاف المشيئة الى العبد بان قال بمشيئة فلان
كان تعليقا وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس الحكم وكذلك اخواتها اي اخوات المشيئة
كالرضا والمحبة على ما ذكره الزيادات المذكور فيها عشرة الفاظ المشيئة والارادة والرضا والمحبة والامر
والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تضاف الى الله تعالى وتضاف الى العبد اضافة لا ادنى
اولى ان اضيفت الى الله لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تمليكا فيقتصر على مجلس العلم الستة
الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل او الى العبد وذلك لان معنى قوله بامر فلان او
بحكمه او باذنه او بعلمه بامر فلان اياي او بحكم فلان علي بذلك او باذن فلان لي بذلك او بعلم فلان مني ذلك
فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لغلان ان احكم وامر واعلم
واذن لا يكون شيء منه تخييرا بل يكون قوله الحكم الزا ما لذلك وفيما تقدم لو قال ان شئت كان تخييرا فكذلك
قوله بمشيئة فلان يكون تخييرا منه لفلان كذا في زيادات شمس الائمة رحمه الله فان قيل هلا حملت
الباء في مثله المشيئة واخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال الله تعالى جزاء بما
كسبا اي بسبب ذلك بما عصوا اي بسبب ذلك وابما جنوا ... واذا جعلت على السبب يطلق في الحال لانه كما لو قال انت طالق
لمشيئة الله او لمشيئة فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على اضافته قلنا الحمل على ما ذكرنا
من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتب لانه تفتقر الملصق به متقدم
على الملصق وانا لا تمكن الالصاق به والترتيب الكامل في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة
مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول زمانا كما عرف **قوله** وقال الشافعي رحمه الله الى آخره ذهب
بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض لان الباء اذا دخلت
في المحل افادت التبعيض لقوله تعالى مسحت الراس والسواد المستوعبة ومسحت بالراس اي ببعضه هذا
هو المفهوم منه في عرف الاستعمال والاستعمال ليس بمحيط ما تعلو شيئا والشك وقت ان المراد

بعض الراس واذا ثبت ان البعض مراد اتادى لو اوجب ادنى ما ينطلق عليه اسم كما لو قال امسحوا بعض رؤسكم
فيكون تقديرا لو اوجب ثلث اصابع او ربع الراس زيادة على النص بالراى او بخبر الواحد فيكون مردودا او لا معنى
لقول من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك حاصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعرفنا
ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما روى ان النبي
صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بيانا له لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب عندي لا لعدم حصول مسح
البعض فانه لو ترتب عليه المسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب وكذا
هنا وقال مالك رحمه الله الباء صلة اى مزيدة زيدت للتاكيد كما في قوله تعالى تنبت بالدهن وقوله عز اسمه ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة اى لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم
ملك وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز ولكنه احوط لانه الخروج عن العهدة بيقين فكان الاخذ به اولى
انا ان عملنا بحقيقتها فكذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالراس وهو اسم
للكل لا للبعض فيقتضي مسح جميع الراس **قوله** وقلنا بل هي ... اما القول بالتبعيض فلا اصل له اى القول بالتبعيض
كلام تشهي لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من نقلة اللغة انها للتبعيض انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو قالوا فادى
الباء التبعيض لوجب الاشتراك او الترادف لدلالة اللفظين ... ولا اشتراك لان الباء للالصاق
بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظ واحد دالا على معنيين مختلفين ... فلا يجوز ان يجعل الامر
غير مرضي هذا رد لكلام القائلين بالتبعيض **وقوله** ولا نصار الى المجاز الا بعد تعذر الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن
العمل بالحقيقة لا يصار الى المجاز من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة ... ترك الحقيقة
موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه ... الباء على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها
... انها للالصاق ... لان المسح لابد له من آلة ومحل فاذا دخلت
الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي
او مسحت بيدي الحائط فاذا دخلت المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ... الحائط ...
بالمفعولية فهذا لا يقتضي الاستيعاب انما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن ... واذا تقرر هذا
... وامسحوا بايديكم رؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح ...
غير مضاف الى الراس بل اضيف الى اليد والواو في قوله وهو غير مضاف ... ولكنه معنى التعليل لكنه اى
لكن هذا الكلام يقتضي وضع آلة المسح على الراس والصاقها به ... لا يستوعب الراس ...
ايضا لان اليد لا تستوعب الراس عادة لان ... المراد به اكثر اليد ...
... العادات
بعض هذا التبعيض وان اقتضى ان يكون المسح ... لانه لا يجمع ...
على الراس ... في المسح عادة ... بالاكثر ... حكم الكل
وهو ... اصابع ... البعض مرادا ... شرط ان يكون ذلك البعض
مقدرا بآلة المسح او باكثرها لان يكون مطلق البعض مرادا ... كما قال ... رحمه الله ... ثلاث اصابع
... رحمه الله ... واذا قرنت الباء بمحل المسح يتعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضي الاستيعاب فانما يقتضي
الصاق الآلة بالمحل ... الكل عادة ... المسح بالمحل ... الاصابع

بمحل المسح ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء وذكر بعض مشايخ اصول الفقه لما كان
بهذا العبارة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ادخل حرف الباء في المحل يتعدى الفعل الى الآلة ومعنى اليد كانه قيل
وامسحوا برؤسكم ايديكم ولا اصل لان التحقيق منع قول ... وذكر بعضهم ...
وليمسح كل واحد منكم براسه يده واذا وضع اليد على الراس جاز لانه وجد المسح ولو مسح ... جاز
لانها اكثر ... فيقوم مقام الكل فصار التبعيض قائما ... لا بحرف الباء وذكر الشيخ رحمه الله في
بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء للالصاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء متى دخلت محل
الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم لا يتصور الصاق
المحل فكان المقصود الصاق الفعل بالمحل فيكون المراد منه اثبات صفة الفعل ... الصاق
الفعل هو المقصود لاثبات صفة الالصاق فيه والمحل انما تراعى لتصور هذا المقصود لا ان يكون مقصودا
بنفسه وانما تراعى لتحصيل المقصود انما تراعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالراس وذلك
يتحقق ببعض الراس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان يكون المراد منه البعض بهذا الطريق لا ان
يكون المراد منه البعض لغة واعلم ان اصحابنا رحمهم الله في تعرف فرض المسح طريقان احدهما ما ذكره الشيخ في
الكتاب والثاني ان مطلق البعض لما لم يكن مرادا لان المفروض عليه لا يعضا بعض مقدر فيسع ان يكون ...
ههنا مطلقا لوقع الزايد فرضا كالزايد على آيات الثلاث في القراءة فصار البعض مجملا ... وهو
موضع ان نعرفه بالبدع على ما عرف لان في اثبات الحكم بهذا الطريق نوع ضعف كان للخصوم ان يقولوا ان ... في
الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي يثبت انه
السليم **قوله** واما الاستيعاب الى آخره جواب عما يقال قد حملت الباء في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم في
التيمم على الالصاق وقد شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فلم تثبت الاستيعاب لدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة
المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبعمل الامة ... الكتاب
فجعلت الباء صلة ... بهذه الدلالة منها في قوله تعالى تنبت بالدهن فصار كانه قيل فامسحوا بوجوهكم ايديكم
... الاستيعاب ... الكتاب ... اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم شرع خلفا عن
الاصل اى الوضوء فاقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح ... الاعضاء الاربع ... الخلف
بخفيف وكل ... على بقاء ... كما كان كصلوة المسافر ... العبد ... على اكثر
عشرة دراهم ... على خمسة او ... نصف ... الجودة والرداءة ثم الاستيعاب في
هذين العضوين ... بالنص وكذا فيه ... مقامها على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لا يشترط الاستيعاب
بل الاكثر يقوم مقام الكل لان ... الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والراس **قوله** وعلى
هذا اى يبتنى على ان الباء للالصاق قول الرجل لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني وكذا انه يشترط
تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنثت لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة
في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثني منه خروجا موصوفا بصفة الاذن ... انواع
الخروج ... الحظر ... وصار الخروج ... الا بالاذن ... حتى خرجت
بغير اذن ... لم يسقط الحظر حتى لو خرجت بغير قناع ... طلقت وكذا هذا **وقوله** فانتهى ...
اى شيئا ملتصقا بالاذن اذ لابد للجار والمجرور من متعلق وهو اى الشيء الملتصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام
عليه فصار ... اى صار الخروج الموصوف المستثنى ... وصفة الاذن وان كان الخروج

المستثنى يكن من الاثبات لعموم صفته كما مر تقرير في قوله الا زوجي الا امراة كوفية وذكر لان جعله مستثنى

غير مستقيم لانه اي المستثنى وهو من اذن فعلا وجنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج ثم ان ارادوا انه لا يستقيم

اظهار الخروج مهنا بخلاف قوله من باذني فانه يستقيم ان تقول الا خروجا باذني ولو قال الا خروجا

ان آذن لك كان كلاما مختلا قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى

عند ما حتى لو اذن مرة للخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال الفرا بل يحنث وهو بمنزلة قوله

الا باذني ذلك هي تقول الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا

ولان كلمة ان مع الفعل مصدر والاتصال له بما تقدم من فصله فوجب تقدير الصلة وهي الباء فيصير بمنزلة

قوله الا باذني قال وفيما قلنا يحتمل الاستثنا والعمل به واجب ما امكن لانه حقيقة والغاية مجاز وقال الشيخ رحمه الله

معهم الله بقول الله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم ومعناه الغاية ولان الكلام اذا انطلت حقيقته

تعين مجازه وحقيقه الاستثنا متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنى الاذن من الخروج

وذلك باطل فجعل مجازه وهو ان يجعل غاية لان كلا استثنا يناسب الغاية من حيث ان حكم ما ورا الغاية

على خلاف المعنى كما ان حكم ما ورا الاستثنا على خلاف المستثنى منه فان من قال لفلان علي الف درهم الا

انه كان للكلام الثابت تسعاية فجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الا باذني لان حرف الالصاق

تقتضي ملصقا به كلام العرب وحذفه سايغ لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما في بسم الله اي ابتدائي

او ابدا به فكذلك ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به ايضح الاستثنا وكانه

قال الا خروجا باذني فصح من استثنا فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل

فلذلك تعذرت حقيقته فتعين مجازه ولا يلزم علي ما ذكرنا قوله تعالى الا ان يؤذن لكم لان التكرار ثمة

ما جا من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان للتكرار هكذا ايضا كما في قوله حتى تستانسوا ان التكرار

عرف بقوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فالنهي بقوله الا ان آذن من لا باذني فيصدق قضاء وديانة لانه

نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالصاق سايغ وفيه تشديد عليه فيصدق وان نوى في قوله الا باذني

الا اذن مرة صدق ايضا لان الاستثنا يقيد ما يفيد الغاية وهو الغرض بعض ما وله اللفظ لولا الاستثنا

وكان بينهما مشابهة في المعنى فيصدق ديانة لا قضا لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره

ومنه **على** واما على الآخر كلمة على وضعت للاستعلا ومعنى قولك على الانسان من على الا

وارتفاعا على غيره ولهذا اخاطب بالمجلس العالي والرفع وتقال زيد على السطح لتعلية عليه ومنه قولهم

على فلان دين لان الدين يتعلى من يلزمه وكذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله قصار موضوعا للالزام

ويعد الزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلا ويعد الاستعلا في

لفلان علي كذا في الايجاب دين عن غيره كان يستعمل في هذا الموضع للايجاب باعتبار اصل الوضع اي الدين

اي الثابت به دين لا غيره لان استعلا فيه الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف وديعة

لا بيت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بدلالة

وقوله انه دين كلام مستانف ولو قيل بالواو لكان احسن في عبارة شمس الايمة رحمه الله اوضح فانه قال

واما على فللالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة علو الشي على الشي وارتفاعه فوقه وذلك

ذلك قضية الوصف اللزوم ولهذا لو قال لفلان علي الف درهم ان مطلقه محمول على الدين الا ان

يتصل بكلامه وديعة لان حقيقة اللزوم في الدين ثم انها قد تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق

فان الشي متى لزم الشي كان ملصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها

يوصل الفعل الى الاسم قال الشيخ الامام عبد القاهر في توكلت على زيد اوصل الفعل الذي هو توكلت

الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في توكلت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا الوجه

وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده فكان مستعارا في الشرط

بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع فانه معاوضة

مال بمال والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة والنكاح فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء

تنحية من الاعراض لان العمل لما تعذر بحقيقتها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض

والمعوض من اللزوم والاتصال في الوجود لا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق

بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله بصحيح الكلام واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى

الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله واعلم ان الاثبات بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة

كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشي مقابلا بالشي قبل مقابله ذلك الشي اياه

ويثبت العوض مع المعوض بهذا الطريق فاما الثابت بطريق المعاقبة يكون متاخرا عن صاحبه وصاحبه

متقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولا ثم يعقبه

المشروط ثم ان اجزا العوض تتوزع على اجزا المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما بطريق المقابلة فيقابل

كل جزء من العوض جزءا من المعوض واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت

المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه

اذا قال لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق يصح تعلقت الطلقتان بدخول

الدارين فلو ثبت الانقسام يقع تطليقة بدخول احدى الدارين ودخول الدارين شرط واحد

فيكون بعض المشروط مقدما على الشرط وانه فاسد اذا عرفت هذا فنقول اذا قالت لزوجها طلقني

ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شي وكان

الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا

كما لو قال طلقني ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها ان ترجع قبل

كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صيرت من جانبها

فتحمل على المعاوضة اقتضاء الطلاق كذلك ودلالة الحال عليه قصدا كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على

درهم فانها تحمل على الباء بحال لو قال طلقني وضرتي على الف درهم فطلقها وحدها لزوجها بقدر ما يخصها من الالف

كما لو قالت بالف قال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين لزوم المال ووقوع الطلاق وبين

لزومها وهو الالف مقابلة ينعقد معاوضة فتحمل على الباء لانهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال ثم

يقع الطلاق وكذا اي المعاقبة معنى الشرط والجزا لان معنى الطلاق وصفة قضاء معنى الشرط بمنزلة حقيقة

هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزا ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة

اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل به اي بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق وان دخله المال

غير قابل للتعليق بالشرط يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم

يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع والغالب قول تصلح ذلك وتعتبر عن موقعها الاضا الا انزلت فيه

خيران حتى ان جانبها للزوج يمين يعني لو ابتدا الزوج فقال

طلقني ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا انه قد زعم التعليق فيه كانه قال ان التزمت الف فانت طالق ثلاثا فعرفنا ان قبول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق واذا كان كذلك يحمل قولها طلقني على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلاث كانها قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف وطلبا من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث فاذا اتى الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم معنى انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال فيصير هذا اي قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو طلب تعليق الطلاق بالمال من الزوج او هو تعليق التزام المال بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض فان مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كانها قالت ان طلقتني فلك الف فينبغي ان يقال فيصير هذا طلبا لتعليق الثلاث بالمال او يقال فيصير هذا تعليقا لالتزام المال بالثلاث ولا يصح لغة ايضا لان الطلاق وان كان يصح تعليقه بالشروط ولكن لا حاجة الى ذكر هذا الكلام لانه نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق الطلاق بالمال نظرا الى جانب الزوج او تعليق الالتزام بالمال نظرا الى جانب المرأة فكان المناسب ان يقال لان الطلاق يصح تعليقه بالشرط فيصير هذا منها طلبا لتعليق الثلاث بالمال او يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يصح لما ذكرنا الى معنى المعاوضة في الاخر فيصير هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالفهم يجب وذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير لابي حنيفة رحمه الله ان على في الشرط لانه يليها المنزوج فاستعيرت للشرط لانه يليه ويلزم الجزاء فصار شرطا به للثلاث بالف فكلمة على للشرط وضادا يحكم من اتحاد دخولها على الطلاق بان قالت لكم على الف على ان تطلقني ثلاثا وههنا لا يجب شيء الا بايقاع الثلاث وكذلك ههنا وذكر في اسرار ان حقيقة كلمة على لايجاب الجزاء الا انه خرج مخرج الجواب لا لاثبات العوض كقولك اكرمتني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فاذا دخلت على ما ليس بوجه او العوار لا يقتضي مقابلة ولا يجب المال به وصار لا عوام مال يجب فيه وصوب لا اجزاء مع الشرط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المقاصة كما لو قالت ان طلقتني فلك الف لا على سبيل المقابلة فلذلك لم يتوزع بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة منها باعتبار ان المبدل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل به اصلا وانما حملناها على الشرط بدليل مسئلة طلاق الفرع معها على الف لانا ان حملناها على المقابلة وجب تنقيص البدل عليها اذا اتيت واكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة ليستفيد بهذا الطلب نقصان البدل لغة لانه لا فائدة لها في طلاق الفرع بعد طلاقها فاما ههنا فالعائدة لها اكثر في ان يجعل الالف جزاء حتى لا يلزمها في بعض الطلاق وهو الولد من مذهب ابي حنيفة رحمه الله فاذكر في السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جاز الموادعة فان راى الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم وان كان مضى نصف السنة في القياس يرد نصف المال ويمسك النصف بمنزلة عقد الاجارة بعوض معلوم وفي الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة جميع المدة والجزاء لا يثبت باعتبار الشرط جزاء ولا يتوزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادعة في موضع ليست من عقود المعاوضات فجعلناها الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم تسلم لهم

الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضي سنة فانه يرد عليهم الفين لان الموادعة كانت ههنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار اجزائه في المعاوضات المحضة ثم قيل معنى الشرط لما فيه من تعلق التمليك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب ضمنا فيصح فيه التعليق كما ثبت ضمنا لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا اصل فخر الاسلام قال الله تعالى متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق اي جدير بان ابر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق وقال تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيهما بل قالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق فهو حقيق بمعنى حريص واستعمل على مكان الباء او هو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روي ان فرعون قال له لما قال اني رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اي واجب علي قول الحق ان اكون انا قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثله ناطقا به وكذا قالوا في قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ان على بمعنى المبايعة تعال تبايعه على كذا الا انه لما ادعى الى معنى الشرط اذ المبايعة بالكلية كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط قوله فاما من فللتبعيض ذكر النحاة انها لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت التبعيض لانه جعل منها ولم يقل في قولك سرت من البصرة الى الكوفة انك فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج وكذا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان ميز ما هو المقصود وجعل مبداء الاجتناب الاوثان وكذا في قولك ما جاءني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا منه كما ذكرنا ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط وذكر الشيخ رحمه الله جامعه ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض لكنها للابتداء وابتداء الغاية فصارت للتبعيض وهذا هو المختار لان نقل الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا والمعنى ما اليه ههنا فقال هو اصلها ومعناها التي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه ورايت في بعض شرح اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد موضوعه حقيقة ومسائله كثيرة منها ما ذكر في الجامع بطل قال ان كان لي على فلان من الدراهم الا مائة او غير مائة او سوى مائة فجميع ما لي عليه صدقة في المساكين فاذا له عليه اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله ولو قال ان كان لي عليه دراهم الا مائة والمسئلة بحالها لا شيء عليه لانه جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون له عليه غير المائة من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حنثه في المسئلة الثانية ان يكون له عليه غير المائة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين قوله واما الى فلانتهاء الغاية هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة وقد ينقطع السير كما كانت البصرة مبتداه وتقول الرجل انما انا اليك اي انت غايتي وتقول قمت الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك هذا هو الحقيقة اللغة وقد تجيء بمعنى المصاحبة لقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم

علم بمعنى الشرط

كلمة الى للتوقيت وللتأجيل والتأخير

وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان من كلمة الى لانه ضمن معنى الضم
اذ النهي لا يختص بالاكل فعدّي بالى اي لا تضموها الى اموالكم في الانتفاع حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة
مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال او المعنى لا تنفقوا اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى حينئذ فعل الانتهاء
وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل والادلة ولانها وضعت لانتهاء الغاية
استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت
وطوله اصل وقد تكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور
ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقوله والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين
اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك قوله آجرتك هذه الدار الى شهر ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء
ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد
الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او بالابراء او اذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز يطلق في الحال ويلغو
آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل
التوقيت لانه ما لا يمتد فيلغو التوقيت وان نوى التأخير تأخر الوقوع الى مضي الشهر اذ هو
محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت
فصار تقدير كلامه انت طالق بعد شهر وان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف رحمهما الله
لان الى للتأجيل او للتوقيت وكل ذلك صفة للموجود فلا بد من الوجود في الحال ويلغو لانه لا يقبله ثم لا يكون له
باعتبار الغاية بعد الالف في الحال ويتأجل بعد الثبوت عنه بانتأخر الوقوع الى مضي الشهر لان الى
للاجل في البيع لثبوته ثم اجل لتأجيل الثبوت ايضا فصح كالمعلق به والطلاق يحتمل فوجبه لا يقبل الى
التأخير فاثر الى لانقاع فيتقبله فانصرف الاجل اليه كيلا تلغو ابطاله وهو كالنصاب على الوجوب للزكاة ولما
احتمل التأجيل الوجوب الى الركوع الواجبة لانها بعد الوجوب لا يقبل الاجل والوجوب بنفسه يقبله فيحمل على
عليه فيما يقبله بخلاف البيع بالالف الى شهر لان نفس البيع لا يقبله فانصرف الاجل الى الوجوب بخلاف
اليمين الموقتة الى شهر لان اليمين ثابتة في الحال وتقبل التوقيت فيتوقف كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلا يقبل
التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد في الحال كذا في الاسرار وما ذكره في الكتاب ان التأجيل للتأخير فلم يثبت فيه
كتاجيل الدين وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل في قوله بعتك بالف الى
شهر في الالف لان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف
التأجيل اليه فاوجب تأخيره قوله ثم هي ترجع في صدر الكلام الى آخره لما كان بعض الغايات الثابتة بكلمة الى
غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة كالمرافق في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك فقال الغاية
فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم
تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان تجعل تبعا للمغيا مثل قوله بعت من هذا الحائط الى
البستان الى هذا البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا يدخلان في البيع والاقرار
ولا يرد على هذا قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل المسجد
الاقصى تحت الاسراء بعد ثبوت ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد الاقصى لانا نقول ثبت ذلك بالاحاد
المشهورة لا بموجب هذا الكلام الا ان يكون استعماله في غيره بطريقه المجاز لا بالاصل الغاية تحت الحكم ايضا
اذا كانت قائمة بنفسها ثم اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة مثل ذكر الغاية لاخراج ما وراء الغاية لا ان
صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة ضد ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول البعض منها كان المقصود من
ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة ولا يتناول موضع الغاية فيبقى داخلا تحت صدر الكلام لتناوله
من غير ان يمنع تلك المرافق داخلا تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق
اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا بد من ان يدخل تحت الاسقاط بل يعتبر داخلا تحت

الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا اوجبت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الى الاباط كذا في موضع المبسوط
فان قيل لا بد للجار والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الآية فكيف يمكن جعله غاية للاسقاط
وانه للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر قلنا تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهرا ولكن المقصود منه الاسقاط
دون مد الحكم كما ذكرنا رحمه الله فالمرفق غاية للغسل لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة
للمعاني دون الظواهر وذكر صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما
دخولها في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار
علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا كان او
موسرا فيبطل الغاية وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل على الدخول
قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكعبين لا دليل
فيه على احد الامرين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن
فلم يدخلاها وقد اشير الى ما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة يدخل الغاية فقال ابو حنيفة رحمه الله اذا
باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية ههنا من الاسقاط فانه لو
شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا افسد العقد الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده
وبعد الثلث انقلب العقد جائزا فعرفنا انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية
لاخراج ما وراءها فبقي داخلا تحت الجملة كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لمد الحكم
الى موضع الغاية لان الاجل للترفيه ومطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفيه وكذا في الاجارة فان الغاية
فيها لاثبات من الاجارة ايضا لانها عقد تمليك المنفعة بعوض ومطلقها لا يوجب لا في ما يتناول الاسم
وذلك مجهول ولا اصل للجهالة تفسد العقد وكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذكر عمل الى الحكم
الى موضع الغاية وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغد جعل غاية ولا يدخل
الغاية في الحكم الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل ومن حلف لا يكلم
الى الغد وهذا لو آجر داره الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت
الجملة لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذكرت بالسنة فان النبي صلى الله عليه
وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحاكم كذا في المبسوط والاسرار
وذكر القاضي الامام في آخر هذه ان مذهبهما اوضح لان قوله الى الغد قرن بالخيار فصار مد الخيار اليه وكذلك
المرفق قرن بالغسل والكلام اذا اقترن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج عن القيد ثم التغيير بالقيد
عن حاله الطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة للمعرفة مثل تعليق الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا
كان للايجاب الى غد لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يحتملان الا متعين والنص في الغاية نص واحد وان
مثله اليمين لانه على طريق ابي حنيفة رحمه الله ومن اعتمد على رواية الاصل دون رواية الحسن وكان الشيخ
اعتمد قولهما ميلا الى ما ذكره القاضي الامام رحمه الله قوله وكذلك في الآجال والايمان اي وكما يدخل الغاية في الجملة
في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى يدخل في الآجال المذكورة في الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى الغد
او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا في رواية الحسن عنه لان الكلام المعنى فان مطلق كلامه يقتضي التأبيد
فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في وجه الكلام وجوب
الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ووقع في بعض النسخ وكذلك في الآجال والايمان
وفي بعضها في الآجال وفي الايمان في بعضها وفي الايمان بالتاء المثلثة وكل ذلك سهو لان قوله في رواية الحسن ان اتصل
بالجميع يقتضي ان يكون في الآجال والاجارات ان اتصل بالاخير يقتضي ان يكون في الاجارات داخلة في الجملة عنده في رواية الحسن
وكذا ذلك فاسد لان في الاجل في الدين والبيع الموجل وفي الاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق وقال شمس الائمة رحمه الله في
الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد في تأخير المطالبة وفي تمليك المنفعة في موضع الغاية

سكر نبيت ان الصحيح من الشيخ ما ذكرناه اولا قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان علي من درهم الى
لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوصف
اليه فلا يدخل وقال لا يدخل الغاية من اخيره كالاولى لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذا لم يتعلق للعاشر بالوجود
تسعة اخرى قبله كما لا يتعلق للاول حد بالوجود فان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذكر الوقف
وكذلك في هذه الطلاق يعني ما ذكرنا من دخول الغاية الاخرى عنده ودخول العاشر عندهما ثابت في قوله
انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين وذكر الشيخ في بعض نسخ هذه المسائل لان
انه جعل المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته ويحقق ذلك انه اوقع طلاقا
موصوفا بوصف انه من الاولى والثالثة فلا يتحقق بوصفه او وجودها بوقوعها فاذا وقعا لم يرتفعا بعد ذلك
اقتضى دخولها في المعنى فاما دخلت الاولى في الغاية لا الاولى عند ابي حنيفة رحمه الله للضرورة وهي انه انما اوقع
من الاولى والثالثة يشبه فيكون الثانية والثالثة على حقيقتها لا الاولى فامتنع ذلك دخول من الاولى لضرورة
معنى انه ولم يعمل في دخول الغاية لان الثالثة ثابتة بلا ثالثة جعلنا بالغاية من الاولى على مجازها على حقيقة الثانية
لانها هي المواقعة والحكم المطلوب هذا من الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا
قال انت طالق ثانية فانها تقع ولا يدخل لان الثالثة للغو ولم يكن ايقاعها بالواحدة قبلها لانه لم يجرها فكره محل
الثبوت والطلاق لا يستقر لفظ وقد جرى في مثل الغاية ما تحتمل الثبوت لان الغاية قد يدخل في الجملة اذا
قام دليل الا ترى ان رجلا لو قال لا آكل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له ان ياكل اللقمة العاشرة ولو قال اسم
عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت على ان من الشيب
لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بتمامها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قلما يجري التطرف بلعوم دالة
فاما الطلاق فدلالة الحال تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة اشد الاحتراز وكذا الاقرار لا ان الاخبار
فيثبت بحقه على ثبوت المخبر عنه وثبوت تسعة لا يدل على ثبوت العاشر لبس فكذلك بدلالة الحال فبقي الامر على
ظاهره كذا في الاسرار قوله واما في فللظرف هذه الكلمة تجعل ما يتصل بها ظرفا لما قبلها ووعاء له
فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج فصار وعاء له وكذلك قولك
الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانه حاجتك بحار على
معنى ان العلم صار وعاء للنظر وتامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى الحاجة صار كانها قد اشتملت عليه
لغلبتها على قلبه وهمته على ذلك مسائل ابي يوسف ومحمد رحمهما الله الى آخره ... اذا قال غصبتك
ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف وظرف ولا يتصور ذلك الا بغصبه اياهما
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء في قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر
النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء لانه حذف في اثباته في الكلام سواء اذا فرق بين قوله خرجت يوم
الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار لا
يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف
اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسلمين فيما اذا نوى آخر النهار فقال
في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء على ما ذكرنا في موضعه اي في شرح
الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة في اقتضى استيعابه اذا ان يكون
لانه يصير مشابها بالمفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل
...

سن فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة
الظرفية الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل
بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد اعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا
في اوله ليحصل به استيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء
ولكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم الا انه
ولايه التعيين كما لو طلق امرأة من نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهم لا تغيير الحقيقة
فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم تكن نية كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه
ثم لتتوضح ما ذكره من الفرق قال هذا اي الفرق الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا
قال ان صمت الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة
معناه ان الصوم الى الليل وقت بفطر بعد ذلك قوله واذا اضيف في قوله انت طالق الى المكان فان
انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال حيثما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق
اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح
مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع في مكان كان واقعا في الاماكن كلها وكذا المرأة اذا اتصفت به
في مكان توصف به في جميع الاماكن واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط الا ترى انه لو جعل بمعنى
الشرط وهو موجود كان منجزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح
مخصصا لان الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافه الى ما لم يوجد من الزمان يصلح ان يجعل
بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال الا ان يراد به اي بقوله في الدار مثلا اضمار الفعل بان اريد به في دخولك الدار
فحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل واراد به الفعل الحال فيه او ذكر البقعة واراد به المستعار اي الدخول
الا ان تعتبر كونها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان ناويا محتمل كلامه فيصح ارادته قضاء والدخول مضمر في
الكلام واذا صار مضمرا كان في معنى الشرط لما نذكره اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول
لان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيجعل
مستعارا بمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته ان يحتوي على المظروف فيقارنه بجوانبه
من غير قصد بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة
وكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق في الدخول لا بعده
فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مستعارا بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف
والشرط لا يوجد فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق فيها بعد الدخول كما لو قال ان دخلت الدار
ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل
مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي الامام فخر الدين رحمه الله عليه
والضمير في قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه الضمير في جعل وهو في والبا للسببية اي جعل في
مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار معناه او الضمير راجع الى المقارنة على تاويل العرض والبا بمعنى اللام
اي جعل في مستعارا لمعنى المقارنة وعلى هذا اصح ان في قضيته بمعنى الشرط بثبت مسائل الزيادات
قال الشيخ الامام صاحب الهداية رحمه الله في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشيئة الله او في
ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلا الا
في علم الله فانه يقع الطلاق في الحال لان كلمة للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية
فلا يمكن من فعل فحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على
التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود والعدم فانه يصح ان الله كذا واراد الله كذا ولم يرد ...

واجب ولم يحب ذكر الوجوه والرضا والحكم والاول فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها تحقيقه الشرط
الطلاق للايات فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء الامور عندهم وقال الله تعالى
في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق لكن الكون عنده ان العدل مهنا بمعنى
التعدير وفي قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد فكذا قوله قدرناها من الغابرين والتقدير
ما يصح وصف الله تعالى بضده لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع
الطلاق باضافته اليها **قوله** الا علم الله استعمل من قوله لا يعلم لا ادري العلم يستعمل في المعلوم استعمالا شائعا
اعفر لنا علمك فينا اي معلومك ويقال علم ابي حنيفة رحمه الله ويراد معلومه وهذا الوصف يعلم الله لا يكون شيئا
واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يحتمل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله
محتمل محاله واذا كان كذلك كان وانعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في
معلومه ان لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه
فان قيل قدرة الله لم تطلق وقد تستعمل القدرة بمعنى المقدور بعد تقول من يستطيع شيئا هذا قدرة الله
قلنا معنى هذا الاستعمال انه اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف فيفهم المقدور من المضاف
المحذوف لا من المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله
معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله مقدور لنا **قوله** وعلى هذا اي على ان هذا الحرف مستعار للمقارنة حمل على
مع في هذه المسئلة عند الثقة فاذا قال لفلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة دراهم عندنا الا ان
يعني مع فيلزمه عشرون وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون بكل حال وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في
العشرة متعارف الحساب فانه يقول عليها الا انا نقول اثر الضرب يكثر الاجزاء لا في زيادة المال وعشرة دراهم
وزنا وان يكثر اجزاؤها لا تصير اكثر من عشرة وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان
العدد لا يكون ظرفا المثله بلا شبهة حمل على مع او واو العطف لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله
تعالى فادخلي في عبادي اي معهم ولانا نقول جهة المجاز ههنا متعددة فانه قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون
بمعنى مع قال تعالى اخبارا ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عليها وقال عز اسمه ارزقوهم فيها اي منها وليس احد
الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول الكلام فيلزمه عشرة ويلغو آخره الا ان يقول عنيت به وهو محتمل
لعل فانه لا يستعمله بمعنى مع او بمعنى الواو فيه تشديد عليه فيصدق ولا يقال معنى على او من لا يستقيم
ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة من عشرة فكان حمله على المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه
كما قال زفر لانا نقول المال لا يجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير
الى المجاز وايجاب الزيادة من غير قصد **قوله** وكذلك اي ومثل قوله لفلان على عشرة في عشرة قوله انت طالق
واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور اولا عند عدم النية فيقع واحدة سواء كانت المرأة مدخولا بها
او لم تكن ويصح ارادة مع او الواو الا انه اذا اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول
بها فيقعان جميعا وان اراد الواو يقع ثنتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو
فقال انت طالق واحدة وواحدة **قوله** ومن ذلك اي ومن باب حروف الجر او ومن باب حروف المعاني حروف
القسم والقسم جملة انشائية يؤكد بها جملة اخرى وهذا الجز المسكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت
بل يجب ان تاتي بالمقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف فانما قصدت ان
تخبر بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته وتعينت عند السكوت بان اقسمت عليه ومنه الباء والتاء والواو فالباء
مستعملة في القسم وان لم توضع له في اصل الوضع الا ترى انها تستعمل في غيره الصفات كما وضع الكاف للقسم وهو
ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل في غيره وكذا بوبو معنى القسم كما سنبينه واما الباء فهي التي

للالصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون به لم يستعملوها فيه لسعتها ايا ها في
قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم في كلامهم واكتفوا بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله وقالوا
بالله لافعلن مريدين احلف بالله او اقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف وكذلك في سائر الاسماء اي كما دل
الباء على فعل محذوف في بالله لافعلن تدل على فعل محذوف في الحلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم
وبالقدوس لافعلن والصفات مثل قوله بعزة الله وجلاله وبعظمته وبكبريائه فلم يكن لها اي للباء اختصاص
بالقسم يعني لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى الالصاق لا انها موضوعة له لم يكن مختصا بالقسم لان
الالصاق لا يختص به واما الواو فانها تستعمل في القسم بدلا عن الباء للمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر في
الكتاب وشرط ابدالها حذف الفعل والدليل انها عوض عن الفعل ومن ثم جاز اقسمت بالله وامتنع
اقسمت والله كذا في بعض شروح المفصل يعني ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز لانه اي الواو
استعير للباء لصلات القسم اذ الحاجة دعت الى استعارة في باب القسم لكثرة دوره على الالسنة لا لمعنى
الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعارا لمعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور
الفعل الا الالصاق كما للباء فيصير الاستعارة عامة في بابها اي في استعارة الواو للباء لانه يلزم حينئذ صحة
استعماله مكان الباء في غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وفيه هذا العبد والف درهم
بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذ لم يسمع ذلك من العرب فيخرج عن الغرض اذ الغرض لها اي
لاستعارة الواو للباء الخصوص لباب القسم اذ الداعي اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به **قوله**
ويشبه قسمين يجوز ان يكون كلاما مستانفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو ولو اظهر مع ذلك كان
في معنى قسمين لان قوله احلف يا تعراره بمعنى ذكرنا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يجعل الواو بمعنى الباء
كانه قال احلف بالله ثم قال والله على خلاف الباء لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون قسما
واحدا ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اي لو صح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه
كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان ظاهره قسمين لما ذكرنا وغرضه قسم واحد فكان هذا
الكلام بظاهره مخالفا لغرضه فلم يكن خاليا عن خلل فكان الاحتراز عنه اولى وكان الشيخ رحمه الله انما قال لا
يحسن اظهار الفعل ولم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو عن اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين
وذلك مخالف للغرض ولا يبطل اي واو القسم في الكناية اي في المضمر لا يقال وك لافعلن ولما كان لفظ
الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولة للضمائر وغيرها احترز بقوله اعني الكاف عن غير الضمائر
ثم استعيروا التاء عن الواو اي ابدل التاء عنها على طريقة الابدال في نحو تراث وتورية وتجاه وتخمة وتهمة
اذ الاصل فيها وراث فعال من ورث ووراثة وورية فوعلة من ورى الزند يورى وريا اذا اخرج النار
ووجاه من الوجه ووخمة من وخم الوهل وخامة اذا لم يمر الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع
في القلب من غير ان كان نظر وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب
البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو الضوء الذي يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور
ووزنها فوعلة كحوقلة وجوهرة فابدلت في اولها تاء على حد تجاه وتخمة وقلبت ياؤها الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتفعلة في تفعلة وضعف ذلك لقلة هذا البناء وشذوذه
وقال بعضهم هي تفعلة كتوصية فتحت عينها وقلبت ياؤها الفا وهو فعل ذلك في ناصية وجارية فقيل
ناصاه وجاراه في لغة طي وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده في توصية وتوقية فقال صاحب الكشاف فيه
التورية والانجيل اسمان اعجميان وتكلف استقاقهما من الورى والنجل ووزنهما تفعلة وافعيل انما يصح
بعد كونهما عربيين وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة

عدتهم في اوزان المعرب فيتبين بهذا ان من الاستشهاد في الكتاب اما على القول من الاول فقط من الشيخ ذكر ان الحج
المجوز للمي ذكو بها من حروف الزوائد وذكر الجوهري في الصحاح وجها آخر فقال اتكلت على فلان في امري اذا اعتمد
واصله اوتكلت قلبت الواو يا لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التا فادغمت في تا الافتعال ثم بنيت على هذا الادغام
لا يجوز اظهاره في حال من تلك الاسما التكلة والتكلان والتخمة والتقاة والتراث والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة
وتخيمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمها البدل فثبتت في التصغير والجمع وذكر الشيخ ابو عامر عبد القاهر ان الواو
اذا تعد قلبت تا لان الواو فرعه من التا وقع بعدها تا الافتعال حمل تعلب تا نحو تثبت كثيرا نحو تخمة وتجاه وتراث فلما
كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين فقلب احدهما الى صاحبه ليقرب الادغام ولا يجوز با لوجهين قد حكى ابو
الحسن بن حفص ترب الكعبة ولكنه شاذ لانه وهذه **قوله** لكنه اي المقسم به بالنصب عند اهل البصرة حاصله ان
الخفض في القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وغير اهل البصرة لا يجوز الا بعوض
كوصل من الاستفهام وها التنبيه في قولهم الله ما فعلت كذا او قولهم لاها الله ذا احتج الكوفيون بانه يقول العرب الله لتفعلن
مجرورا بالله لا افعلن بالجر واصله مقصور في التاء انه مخفوض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا وقد جاء في كلامهم
اعمال حرف الخفض مع الحذف فقد حكى يونس بن حبيب ان من العرب من يقول جرير من صالح من صالح فطالح اي الا اكن
مررت برجل صالح فقد مررت بطالح وروي عن رؤبة بن العجاج انه اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله
اي بخير وفي الشواهد على ذلك من الاشعار كثير واما البصريون فقالوا الدليل على ان الاصل في حروف الجر ان لا تعمل
مع الحذف وانما تعمل مع الحذف في بعض المواضع اذا كان معها عوض فبقيت فيما عدا على الاصل ولا تمسك لهم فيما ذكروا
لان الجواز في قوله الله لافعلن بني على الفا القياس لكثرة استعماله كما جاز دخول حرف الندا عليه مع ان الالف واللام
فلا دلالة على الجواز في غيره لشذوذه وقلته وكذا ما حكى يونس وما روي عن رؤبة وما نقل من الاشعار في ذلك كلها
من الشواذ التي لا يعتد بها فلا يصح التمسك بها كذا في كتاب الانصاف للانباري وذكر ابو عامر عبد القاهر
في المقتصد واما حذف حرف الجر الذي هو الباء فانه يقع وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم
فينصبه فتقول الله لافعلن كانه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك بيت الكتاب الا رب من قلبي له الله ناصح
ومن قلبه لي في الظبا السوانح والتقدير الا رب من قلبي له ناصح بالله والوجه الثاني ان تضمر وتبقى الجر فتقول الله
لافعلن ولا يكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا والله ما صاحب المفصل ايضا فعل هذا الا صفحه في
المسئلة اولى الى الصحيح من اولوية لانه للجواز **قوله** وذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف
القسم جائز فتقول اذا قال والله الله لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مستقيما كما ذهب
الجمهور وكان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان الجر المتوالي لا يبطل نعتا فصار كانه سكت والاستئناف الحلف
بقوله الله لا افعل كذا والقسم يعني حرف صحيح وان اختلف في اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كما ذهب
اليه البعض كان نعتا للاول فصار كانه قال والله المعبود او المقصود لا اكلمك ولا يلزمه على التقرير
الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة ولو قال والله الرحمن لا اكلمك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل
الرحمن خارجا مخرج النعت للاول فصار من الاستشهاد واجراء كلام المتكلم وتسميته فلا تتعدد الا بتكرر
ولو قال والله والرحمن لا اكلمك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف رحمه الله تلزمه كفارة واحدة لان الاتحاد
المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه والاتحاد الاول مع تعدد الثاني يوجب كونه يمينا واحدة
فكذا عكسه ولنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه فكان ذكره في تسمية الحالف فتعدد ذلك
شيئا فتعدد الشرك فتعددت الكفارة لانها جزاء الهتك وصار في حق المقسم به بمنزلة اليمينين وان
كان البدل احدهما الا ان نوى بالواو في والرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واو القسم انقطع
الكلام فصار كانه سكت ثم استانف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يحمل عليه تقريبه لان الواو للوصل في

الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمرو اي وبعمرو بخلاف قوله والله
لا اكلمك بكلمة حيث يحمل على واو القسم من غير نية حتى يلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشي على
نفسه قبيح فيجعل الواو للقسم فكان رد الا الاول كانه سكت عليه ثم ابتدا الكلام فكان يمينا واحدة
فلا يلزمه بالهتك الا كفارة واحدة **قوله** وايم الله الى ان قال اعلم ان قولهم في القسم ايمن الله لافعلن اسم
مفرد عند البصريين وليس بجمع يمين وعند الكوفيين هو جمع يمين لان وزن افعل مختص بالجمع ولا يكون في
المفرد يدل عليه التقدير في قولهم ايمن الله على ايمن الله اي ايمان الله وايمن الله يمين وقد جاء جمع يمين على ايمن
كقوله ياتي لها من ايمن واشمل وكقول زهير فتجمع ايمن منا ومنكم بمقسمة تمور بها الدماء ومن الاصل في
همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت فتحتها على ما كانت عليه من الاصل
ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة واحتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه فلما سقطت
في الدرج كما في العرف والكلب فلما سقطت علمنا انه ليس بجمع ويوصل انهم قالوا ايم الله وم الله ولو كان في معنا
جمعا لما جاز حذف جميع حروفه من حرفا واحدا اذ لا نظير له في كلامهم ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جا
في المفرد ايضا مثل آنك واشد ولا معنى لقولهم ان من الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه
لو كان كذلك لما جاز كسرها وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصلة الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف
وذكر ابو عامر عبد القاهر في المقتصد ان من الاصل في همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال
وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايمن في قول عامة الجمهور على القسم لكثرة تصرف هذه الكلمة على
السنتهم الى ان حذفوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا ام الله ثم قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة وذكر في
الاقليد انها اي كلمة ايمن عند سيبويه اسم مفرد من اليمن ساكنة من الاول فاجتلبت الهمزة لكلا يبتدا بها احتلبت في ابن
واشباهه وجاء مثل هذه من قول ابن من الاصل في ايم الله ايمن الله بالاتفاق الا ان من ايمن جمع يمين عند البعض واسم
مفرد مشتق من اليمن عند الآخرين فتبين انه ذكر الشيخ ان ذلك اي ايم الله جملة وضعت للقسم اي كلمة بنفسها
يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها اي لا اصل لها من جهة المعنى آخر خارج عن هذه من قول الخطيب
السجاوندي واضرابه **قوله** واما لعمرك اذا قلت لعمرك لا فعلت لعمرك مبتدا وخبره محذوف والتقدير لعمرك قسمي او
ما اقسم به فهذا اجري مجرى قولك اقسمت لعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي واضمار هذا الخبر
كاضمار خبر المبتدا بعد لولا في قولك لعمر الله قسمي كما لا تقول لولا زيد موجود لكان كذا فان قلت يا لام
تثبيته نصب المضارع وهو القسم ايضا وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت اي بتعميرك الله واقرارك
له بالبقاء والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجري مجرى
وفي من احتمال ضرب من تغيير اللفظ لتغير المعنى وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اي بقي عمرا وعمرا
على غير قياس لان قياس مصدر فعل التحريك **قوله** ومن هذا الجنس اي من جنس حروف المعاني اسما الظروف
الحقها بحروف المعاني المشابهتها بالحروف من حيث انها لا تفيد معانيها الا بالحاقها باسماء آخر كالحروف
والا مع فللمقارنة هذا معنى اصالة لا ينفك عنه في اهل الفصيح فلا تقول ان قولك جا زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما
معا فلذلك وقعت تطليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل وكذا
لو قال لفلان علي مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما وذكر في الهادي للشادي
ان مع اذا كان ساكنة العين فهو حرف وان كانت متحركة العين فهو اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وذكر في
الصحاح وقال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا
معا واما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو ويجوز ان يكون كذلك لان انتصاب العين فيه لعين الظرف
ويدل عليه انه يقال جا فلان من معهم بخفض العين كما يقال جا من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كانتصاب
عند وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبته عمرو كما يمكن تقدير في عند في قولك زيد

عند عمرو اى بحضرته وقبل للتقدم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال لا
بعض وجود بايقاعه فان وقعه التكلف في قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لانه وقف على وجود المسيس
بعد وجود في الايمان في قوله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها لانه وقف على وجود
الطمس بل يستقيم بدون ذلك فاذا قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان كان طلقت للحال
دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم يقدم اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع
واحدة ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان
ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اى وحكم كلمة بعد في الطلاق ضد حكم قبل يعني في الصورتين
والاصل في تخريج هذه المسائل ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للمذكور
اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرا فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كان القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو
كانت القبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذي هو مدلول
هذه الكلمة محمول لكذا فاما اللفظ منصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن للمذكور اولا ولكن الاصل ان
ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك اقرارا منه في الحال لان من ضرورته الاستناد الى وقوع في الحال وهو مالك للا
يقاع في الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع في الحال فصحى الكلام فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة
كانت القبلية صفة للاولى الاولى وان لم يقيدها بهذا الوصف لكن قال واحدة لوقعت الاولى سابقة ولغت الثانية
لعدم المحل فعند التاكيد اولى فصار معناه قبل واحدة تقع عليك واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة
للثانية وليس في وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيقتصر قدر ما كان في وسعه
فصار كانه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصير صفة
للاولى فيقتضي تاخير الاولى وليس في وسعه ذلك بعدما اوقعها وفي وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك فصار
كانه بعد واحدة تقع عليك اذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا تقع الا ولم يؤكد
الثانية بالبعدية لانها ثانية لما ذكرنا فعند التاكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى وقعت عليك وعلى
هذا الاصل لو قال له علي درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبلا نعت للمذكور اولا فكانه قال درهم قبل درهم آخر
يجب علي ولو قال قبله درهم يلزمه درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اى قبله درهم قد وجب علي ولو قال درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب لانه يفهم من الكلام الا هذا وفي قوله
بعد درهم الاقرار بالف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب
ديناً كذا في المبسوط فيشبه ان التقييد بالطلاق في قوله وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل احتراز عن الاقرار

قوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور في شرح الجامع الصغير والمبسوط لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال في عندي
لا خر وضعت هذا الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لنا شهد الضالة لا تطلب ما تركنا بها عند كريم الحفظ
منه الحفظ اى هي محفوظة عندي وكما لو كان جالسا في مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ
حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فيثبت ان الحضرة تدل على الحفظ وفي المبسوط اذا قال لفلان عندي
الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهي محتملة تحتمل ان يكون اقرارا بالامانة
ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا ادنى وهو الوديعة ولو قال عندي الف درهم دين في
لان قوله عندي محتمل فيتبين باحد المحتملين فكان تفسيرا مقبولا وعلى هذا قلنا اعني ان هذه الالفاظ تدل على الظرف
على تفاوت معانيها فلما اذا قال لامراته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية تطلق الا واحدة عندنا
واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رحمه الله تطلق ثلاثا في ثلاثة ايام في المسالة الاولى ايضا لانه
طالق ايقاع وكلمة كل لجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع الطلاق عليها في كل يوم وذلك يتجدد الوقوع الى ان تطلق
ثلاثا كما لو قال انت طالق في كل يوم ولكنا نقول صيغة كلامه وصف فقد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالتطليقة
الواحدة تتصف بذلك في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا لضرورة تحقق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة
فلا تزيد الا بدليل ولو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق
من حيث الوقوع فيه فيكون كل يوم ظرفا على حدة الا يصلح الظرف لما لم يتجدد الا

لعنوط اقتضاه حرف في كذا في المبسوط وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما
نوى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه اضمر حرف في وكذا قوله انت علي كظهر امي كل يوم يقتضي ظهارا واحدا حتى لو رد
في كل يوم ظهارا وعنده وعنده يا مظاهرا والليل والنهار ذكر لو قال انت علي كظهر امي ولو قال في كل يوم
او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار لكن لا يدخل الليل فيه الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل الا
انه يبطل الظهار وعند مجيء النهار كانه قال في كل يوم انت علي كظهر امي في هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل وهذا اى التفرقة التي
ذكرنا من حيث الظرف انما ثبت لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا اضمر لفظ الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا
للطلاق والظهار فلا يتجدد الطلقة والظهار وانما قال فاذا اثبته اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم معا صار
كل فرد اى كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيتجدد ظرفه على حدة فيتجدد
الطلاق والظهار وعلى نحو ما قلنا في مثله الغد من التفرقة بين حذف في واثباته على مذهب ابي حنيفة رحمه الله وهذه المسالة
تبين مذهبه في مثله الغد ان قال ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله لم يفرقا في مثله الغد بين حذف في واثباته وهنا فرقا
بين حذف الظرف واثباته بما وجه الفرق لهما بين الموضعين قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا اشتباه لا يتعدد باثبات في
وحذفه فاستوى بين الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية
وهو لفظ واحد ويجوز ان يكون ظرفا متعددة نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدا يا خذ حكم المضاف اليه فاذا
لم يذكر حرف في او ظرف آخر وقع عليه الفعل حمل ظرفا واحدا كالابدا واذا ذكر حرف في او ظرف آخر واستقل بعمل الفعل
الذي اضيف ذلك الظرف الى كل فهو ظرفا متعددة عملا بالشبهين **قوله** ومن هذا الباب اى باب حروف المعاني
حروف الاستثناء سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون الباقي جارية مجرى التبع لها وهي عشرة الا
وغير وسوى وسواء ولا يكون وليس وخلا وعدا وما خلا وما عدا وحاشا ابو بكر بن السراج لا سيما وضم بعضهم اليها
بيد بمعنى غير وزاد بعضهم بله بمعنى دع وانما ادخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذ القوم فيها كلام فيه عموم كما تكون
فيما قبلها ضمنا معنى النوع على اختلافهما ولا ادخلت ليس ولا ذكلتا على ما هو مثبت فيصيرانه نفيا فاذا قال
اعتقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما العتق سالم الا ان معناه الا سالما والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم
سالما كذا ذكره في كتاب شرح حقائق الحروف واصل ذلك اى اى الاصل في الاستثناء والمتفق فيه كلمة الا لانها الا ام
للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى هو
الحروف لا الاسماء والافعال كحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب ومن ذلك اى وما استثني
به غير وهو من الاسماء الحروف علامة لاسم به من التنوين ولام التعريف والاضافة تستعمل صفة للنكرة لانه نكرة
حيث لا يتعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم في قوله غير المغضوب
عليهم على احد الوجهين لان الذين انعمت عليهم في معنى النكرة او هو غير مقصود على معينين فهو مثل بمنزلة النكرة
كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني وستعمل استثناء المشابهة بعمله ويستثنى من حيث انه بعد كل واحد منهما مغايرا
لما قبله ولذلك المشابهة تعم الاحكام غيرا ايضا قليلا ويحكى اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فعلى ما
بعدها وعليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله صلى الله عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون
وقول الشاعر وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان اى غيرهما ولهذا قالوا اذا قال له علي مائة الا درهما
بالرفع يلزمه مائة لان معناه غير فصار كانه قال علي مائة غير درهم عند من لا يعتبر الاعراب باعتبار
ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب يلزمه مائة ويشعرون كما لو قال الا درهم بالنصب ولما استعمل
استثناء ولا يبدله من اعرابه الا انه اسم فعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا ليعلم انه استثناء والفرق
بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا ان
غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والثاني ان لا تستعمله صفة يختص
بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة وقد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى
غير باغ ولا عاد اى فمن اضطر جائعا ولا باغيا ولا عاديا وكذا غير ناظرين اناه غير محلي الصيد فلا
علي درهم غير دانق اى درهم مغاير للدانق وقد كان في ذكر النزاع درهم علي وزن دانق فان كان المقر

ان الواهب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزمه درهم تام وهو الذي دفعه وزن سبعة البرانق ما في
الكسر اثباته والحج دوانق دوانيق وما يقع من الفصل الى اخره يعني قول محمد رحمه الله استثناء الدراهم من
الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها وقول ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وبين الفريقين المعارضة والبيان ذكر ذلك الفاضل الكاهل ان بيان
هذا الفصل ياتي في باب البيان **قوله** وسوى مثل غير ... فان سوى في كل موضع هاهنا
الا جاز سوى ولذلك لا يكون استثناء اذا وقع بعده اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الا
ان الفرق بين غير وسوى ان غير لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة ... لانه يقتضيه تقول مررت
برجل غيرك كما تقول مررت برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوب ابدا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير وشان طريقته ان العرب تجري الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون
جلس فلان مكان فلان ولا يعنون به المنزلة في الذهن مقدره منطبقون نصب الظروف الحقيقية ويستعملون
سوى ايضا في هذا المواضع فيقولون مررت برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم
ان ينصب انتصاب المكان للظرفية ومما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير فانه لا
عند القاهر وما لا استعمل الا ظرفا سوى لا يقول في السعة هذا سواك ولا جاء سواك وانما يقول عن سواك
وبرجل سواك فتجريه مجرى ... كذلك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في كانك قلت قام مقامك
وبدل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك هذا الذي ذكرناه هو مذهب سيبويه ومن تابعه وذهب الكوفيون
الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير متمسكين بالبيت الحماسي ولم يبق سوى العدوان
دناهم كما دانوا ... والبيت المكرر ... اذا جلسوا منا ولا من سوائنا فلو لزم
ظرفيه سوى وسواء لما ارتفع في الاول ولما انجر في الثاني والجواب ان الخروج عن الظرفية ضرورة الشعر
جائز عندنا والكلام في حال الاختيار وانهم استعملوه في هذه الى انه لا ظرفا فيما قول هولاء تجويز ان يقع
سوى صفة مثل غير فانه في الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها
مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل سواك وسواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح وقد
ذكرنا مسايل الجامع في فصل من فلا نعيدها **قوله** ومنها كلمات من باب حروف المعاني حروف الشرط
اي كلمات او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف ... هو الاصل
في هذا الباب لانه يختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط فانها تعمل
بمعان اخر سوى الشرط وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة ما بعده شرطا قالوا
معنى كلمة ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء تعلق وقوعها بوقوع
الاولى كقولك ان تاتني اكرمك تعلق الاكرام بالاتيان وانما يدخل اي حرف ان على كل امر على خطر
معدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الوجود والحمل عليه لا يتحقق على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين
ان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المحقق لا محالة كمجيء الغد بالنظر الى العادة قال
الامام عبد القاهر كان محقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس
خرجت ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة حتما فلم تحرج والجزاء انما هو موضوع على ان احد
الجزئين مفتقر الى صاحبه في وجوده واتصال احدهما موجبا اتصال الاخر وقوله ليس بكائن لدفع التاكيد
قال شمس الائمة رحمه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته ولا
تعقد الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ... هذا الحرف في الاسم ... اذ قوله تعالى ان امرؤ
هلك وان امراة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم والتاخير ان اهل اللغة
يجعلون على ان الذي يعقبه حرف الشرط هو الفعل دون الاسم والاثر اي اثر حرف ان يمنع العلة عن الحكم

سوى

باب حروف الشرط

اي يمنعها عن انعقادها علة للحكم حتى يبطل التعليق اي ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحسب نصيره كأن ليس تعليقا
وعند الشافعي رحمه الله اثره يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسنبين الكلام فيه مشروحا
بعد ان شاء الله تعالى وعلى هذا اي على ان الشرط المحض قلنا اذا قال لامراته ان لم اطلقك فانت طالق
ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما قبل ان يطلقها الا ان الشرط وهو فعل عدم ايقاع الطلاق عليها
ولم يتحقق بوجود هذا الشرط ما يقبل **قوله** وهو كقوله ان لم ات البصرة فانت طالق ثم ان مات الزوج وقع
الطلاق عليها قبل موته بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن ايقاع
الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث
بحكم الفرار ولا نقال للتعليق بالشرط الملفوظ به لان الشرط وقد يتحقق العجز عن التكلم قبل الموت
حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة لانا نقول ... مواهم
حكم فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطليق ... وانما يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان
العاقل اذا علق الطلاق والعتق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة
التطليق والاعتاق في هذه الحالة شرعا وان ماتت المراة وقع الطلاق ايضا قبيل موتها وذكر في
النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت فعل التطليق بحصول الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق بعد
الموت بخلاف جانب الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع الياس عن فعل التطليق ووجه الظاهر
ان الايقاع من حكم الوقوع وقد يتحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو ماتت
طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل ولا ميراث للزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبل موتها
بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها وهو مضاف ابدا
الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا
مجهول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختص اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون
ظرفا غير متضمن للشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا تجزي بها في
الشعر كقوله الكتاب ترفع لي خندف والله يرفع لي نارا اذا خمدت نيرانهم تقد قال ولا يختار ان لا
تجزي بها لانهم وضعوها على ما بينا من التخصيص وهو من الابهام الذي يقتضيه ان لا تراك تقول انت
اذا احمر البسر بمنزلة قولك اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ولو قلت اتيك ان احمر البسر لم يستقم لان احمرار
البسر ليس بعد لا ينافي وان قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذي تخرج فيه ولا يكون
موضوعا على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما يقول اخرج ان خرجت قال ومن جازى بها فانما جازى
لانه وهوان خروجك الى يتعلق بوقت خروج لا اخر جعل ذلك هذا سببا له فدخله معنى الجزاء ونظر اذا
في ان معنى المجازاة دخله ولا يجزم به الذي فانك تقول الذي يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله
درهم ثم لا يجزم به **قوله** ويجازى بها اي بكلمة اذا مرة ولا يجازى بها اخرى اي يستعمل مرة للشرط ويرتب
عليها الجزاء ويستعمل للوقت مرة ولكن الحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا
استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما هو سائر الفاظ المشتركة اذا استعملت
في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت
وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت عنها واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله والخلاف المذكور في
قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق
والمجازاة بها اي بكلمة متى لانها غير موضع الاستفهام وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج
زيد وذلك لان الجزاء مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شيء وحاصل المعنى ان المجازاة تجوز
اذا الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى لازمة وفي اذا لازمة في متى لانها غير موضع
الاستفهام وفي اذا لما انه لم يسقط معنى الوقت عن متى بالمجازاة فاولى ان لا تسقط عن اذا فيها واذا لم

للوقت اى لافادة الوقت الخالص عن امر كان اى موجود فى الحال كقوله واذا الكون كريهة ادعى لها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب او منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا السمس كورت لان ذلك سيوجد
قطعا وتستعمل للمفاجاة اذا المفاجاة هى الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبة وجملة نصا والجملة
للجملة مركبة من مبتدا وخبر والعامل عندا ادهن معنى المفاجاة وهو عامل لا نظهر لاستغنائهم عن
اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه والذى يدل على ذلك قوله خرجت فاذا زيد بالباب فلو كان
العامل خرجت يلزم الفصل عن العامل ومعموله بالفاء وهو باطل وغرض السيخ انها تستعمل للمفاجاة
والمفاجاة لا تحتمل معنى الشرط بوجه قال الامام عبد القاهر ومما يحب الشرط اذ فى قوله تعالى وان تصبهم
سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون فهم مبتدا ويقنطون خبره واذا بمنزلة الفاء فى تعلقه الجملة بالشرط
وذلك ان اذا المفاجاة جاز ان يدل على التعقيب الذى يدل عليه الفاء فانك اذا قلت خرجت به اذا هو عبد
معناه خرجت فحضرنى هو عبد فاذا بمنزلة قولك فحضرنى وتتضمن معنى التعقيب الذى هو فى الفاء واذا
كان كذلك كان قوله عز وجل اذا هم يقنطون فى موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذ اصل وان تصبهم
سيئة يقنطوا واذا كان كذلك اى واذا كان اذا استعمل فيما ذكرنا من المعانى كان مفسرا اى معلوم
وجهه من حيث ان وجوده فى المستقبل معلوم للمتكلم فان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا
لان الشرط ما هو مترددا لوجود فى المستقبل على خطر اى انه اى لكنه قد يستعمل فى الشرط متعلقا
اى مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز
لانا نقول لا تنافى بينهما فى هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافى
فاذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن التطليق وكما سكتت وجد ذلك الوقت
فتطلق ثم استدل بالحكم فقال فلا نزران من قال لامراته انت طالق اذا شئت يتقيد بالمجلس كما
لو قال متى فلو كان اذا للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بينهما
بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة قد تكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته
على الوقت فاذا اسقط عنه معنى الوقت عند ما بارادة معنى الشرط كان حرفا كان ويجوز ان
يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها وهو الفرا وهو ابو زكريا يحيى بن
زياد الفرا كذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر لواحد من الفضلاء يوصى ابنه واوله
اجمل اى كنت كارم قومه • فاذا دعيت الى المكارم فاعجل • اوصيك يا بنى انى لك ناصح • طبن
بريب الدهر غير مغفل • الله فاتقه واوف بنذره • واذا حلفت مماريا فتحلل • واستغن ما اغناك
ربك بالغنا • واذا تصبك خصاصة فتجمل • واذا تجاس عند عقلك مرة • امران فاعمد للاعف الاجمل •
وفى بعض الروايات ابنى ان اباك كارب يومه • من كون اليسر اذا دنا اوصيك ايضا اخرى كرها
طبن بريب الدهر غير مغفل من عقلت الابل اى شردت عقالها الحبير الحاذق تقول ان اباك قريب
يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتى فانى بصروف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع عن العلم
بها من نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنا وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة وفقر
فتكلف بالصبر على الفقر الجميل الذى اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى او معنى تجمل اظهر
الغنا من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك او معناه كل الجميل وهو الشحم المذاب
تعففا انما معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة
اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامور الكائنة او المنتظر الذى لا ريب فيه عادة او شرعا نحو
مجى الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقى معنى الوقت فيها لما جاز
استعمالها فى الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل فى الامور الكائنة الا على انها ما تستعمل للشرط لا
تدل على سقوط معنى الوقت عنها فان تسلسل ان يعمل على انه متى بقى الوقت فيها معتبرا اوان
جوزى بها كما فى متى قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك حاصليته وهو الدلالة على انه من الامور الكائنة اذا

كان بمعنى الوقت كما ذكرنا وذكر فى بعض الحواشى ان الجزم به ودخول الفاء فى جوابه دال على انه بمعنى ان
لكن الخصم ان يقول انا اسلم انه قد يجى بمعنى الشرط الا ان النزاع فى سقوط معنى الوقت عنه وليس فى البيت
دليل على ذلك الا ترى انه لو صلح وهى تصبك خصاصة بحمل لاستقيم اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط
معنى الوقت قوله وكذلك اذا ما يعنى لا تفترق الحال من دخول ما على اذ او من عدمه فيما ذكرنا من
الاحكام الا ان دخول ما بعدهما معنى المجازاة ما يعاقب من التمرس فى الكوس فى ما هذا تسمى المسلطة اى
تجعل الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاتنى اكرمك فما هى التى سلطتا اذا على
الجزم لانه كان اسما مضافا الى الجملة غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة ان
وعند بعضهم كاف اذا اصله كذلك كتاب شان حقائق الحروف قوله واما متى الى اخره متى من
الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط فكان المتكلم برى فى
الاستفهام اولا ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره
فاتى بمتى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله وهو اسم للوقت المبهم ولهذا المعنى جعل
نائبا عن ان فى الشرط اذا كان اللازم فى ولكنه متى ما تكرمنى اكرمك ان تقول ان ماتنى يوم الجمعة اكرمك
وان تاتنى يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فحيث تحصل المقصود والفصل بين اذا ومتى
ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لما يتوقع ان يكون وان لا يكون تقول اذا اطلقت
الشمس خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولا يصلح فيه متى مثل هذا ويقول متى تخرج اخرج وهو من
لا يستقر خروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص بما دون وقت ولا بكائن
منتظر وكان ان فى الابهام لتردده وادخل عليه من ان يوجد ومن ان لا يوجد كان كلمة ان فلزم
باب المجازاة يعنى فلهذه المشاركة لزم متى باب المجازاة اى المجازاة فى الازمنة يعنى فى غير موضع الاستفهام
مثل ان الا ان التفاوت بينهما فى قيام معنى الوقت واستقامة وانما فى موضع الاستفهام فانما
لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل ولا يستقيم ايجاد
حرفا فى موقع الطلاق وعقيب اليمين بلا فصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالى عن التطليق
قوله ومتى ما يستعمل لعموم على المجلس لا يقتصر اباعتبارها يعم الازمنة وكذلك متى يعنى كما عرفت حكم
متى فى الشرط كذلك حكم متى ما بل اولى لانه اذا دخل فاعله يصيره للجزاء المحض ولا يصلح للاستفهام وبهر
وما بد خلان فى هذا الباب باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما للاستفهام ولعمومهما وكثيرا ان
موط لابهامهما ولاية العموم على ما عرفت ان العموم فى الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد
من الافراد بالذكر متعذر او متعسر وكلمة من توصى هذا المعنى مع الايجاز ووصول المقصود فاستعمل
ان فيصل بين ابواب الكرهة والمسايل فيهما كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فاعهد الحنث
راس من دخل منكم الدار فهو حر وما اذا كان للشرط وهو اسم بمعنى اى يقول ما تصنع اصنع وفى التنزيل
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ولا تعلق
من مسائل الفقه ولم يستعمله الفقهاء الفقه كذلك كما بين صاحب الحروف قوله وقد روى
عن ابى يوسف الى اخره اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعلق احدى الجملتين المتباينتين
بالاخرى على ان تكون الثانية هو ابا الاولى كما ان ان تعقبه الفعل تحقيقا او تقديرا الا ان لو للماضى
يقول لو جئتنى لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشى لعدم غيره لان الفعل الثانى لما تعلق وجوده
بوجود الاول امتنع الاول لان الفعل فى الزمان الماضى اذا عدم استحال ايجاده بعد كونه
الفعل ممتنع ضرورة تعقله فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولو بدخل العبد الدار فى
الزمان الماضى ودخلها بعد كان ينبغى ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا
ولا يتعلق بهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذى يوجد فى المستقبل لان
لو لما اخاتها كلمة ان فى معنى الشرط استعملوه فى الاستقبال كانه قال لو استقبلت امرك بالتوبة لكان خيرا

لكن اى ان استعملت وقال تعالى ولعبد مومن خير من مشرك ولو اعجبكم اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون
ولو كره المشركون كما ان استعمل بمعنى لو قال تعالى اخبارا ان كنت قلته فقد علمته وعليه تخرج ما ذكر في
الكتاب انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع في ... الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف رحمه الله
قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقائق الحروف وليس فيه ذكر محمد رحمه الله وكذا لم يذكره شمس الائمة في
اصول الفقه وليس في هذه المسائل نص عن ابي حنيفة رحمه الله والى ان هذه المسائل من النوادر اشار الشيخ بقوله
وقد روي وقوله لان فيها معنى الشرط اى لان لو فيها معنى الشرط ومعناه اذا كان الفعل الذي بعد لو بمعنى المستقبل
لانه حينئذ يصير مترددا متصورا ... الذي ... جواب لو لما كان ... بالجواب
قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ... كقوله تعالى لو نشاء جعلناه اجاجا ...
في جوابه لان الفاء انما تدخل ... لو كان مكانها الفعل المضارع ... وكذا لو لم تدخل الجزاء
الماضي والجزم ... المضارع ... وهذا قال ابو الحسن الاهوازي ... لو دخلت الدار
فانت طالق يقع الطلاق ... لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ... لان الفاء لا تدخل ... الدار
الواو لا تدخل في جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك ... سالت العافي ... الامام
ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامراته لو دخلت الدار فانت طالق ... الا تطلق
لم يدخل الدار ... عن العلة ... ان لو شرط صحيح كان ... كلمة ... منها ... ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان ... دخول الفاء في جوابه قال ولان الفقهاء لا يعتنون بالاعراب ... العامة
يخطئون ... لو قال زنيت بكسر التاء او الامراة ... التاء ... القروي في الصور
لما ذكرنا **قوله** وكذلك لو قال الرجل انت طالق لو لا صحبتك لولا لامتناع الشيء لوجود غيره
على ... امتناع الشيء لامتناع غيره ونعم لا هذه المعنى لمعنى الحرف ... بعدها الا الاسم
المبتدا فاذا قلت لولا زيد لكان مرفوعا بالابتدا وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا
... وحذف هذا الخبر ... لطول الكلام بالجواب ... لكان كذا ولان ... الابتداء ...
في جوابها اللام للتاكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا صحبتك او لولا حسنك او لولا ... لا تقع لانها
معنى الشرط ... الجملتين ... وامتناع الجزاء ... الشرط ... الربط والمنع
... الشرط ... وجود الجزاء لوجود الشرط ... لولا لامتناع الجزاء ... اصلا
... المستقبل ... نص عليه شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه ...
ان ... خرج الكلام عن ... حتى لا يتعلق ... هذه الكلمة ...
حسنها ... قوله انت طالق لولا حسنك او لولا ... لا تطلق ... وروى ابراهيم بن رستم عن محمد رحمه الله
في قوله انت طالق لولا ابوك او لولا ... انها لا تطلق ... اسنادا ... وكذا ذكر ابو الحسن رحمه الله
مختصر عن محمد في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق ... عندنا **قوله**
اى محمد رحمه الله في السير الكبير باب الامان ... شمس الائمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حاصر
المسلمون حصنا فاشرف عليهم راس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن على ان افتح لكم
فقالوا لك ذلك ففتح الحصن ... عشرة لانه استامن لنفسه نصا بقوله آمنوني والنون والياء
المتكلم عن نفسه ... للشرط ... على عشرة ... عشرة ... ان ... نفسه ...
ان العشرة سواه ... تفسير العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه داخلا ... لان على
... ولا ... باعتبار انه داخل ... لنفسه بلفظ على ... ولا ... باعتبار
انه مباشر لا ... ان يكون ... او لم ... بعدم ...
ان التعيين في المجهول ... ولو قال آمنوني وعشرة على ان افتح لكم ... او
سواه لان حرف الواو للعطف ... يعطف الشيء على غيره لا على نفسه ... عشرة

العشرة سواه وان لم يكن في الحصن الا ذلك العدد او اقل فهم آمنون كلهم لان ... العدد
... لهم بالاشارة الى اعيانهم وان كان في اهل الحصن كثرة فالخيار في تعيين العشرة الى ... الامام لا
المتكلم ... جعل نفسه داخلا في العشرة وانما عطفها عليهم على ان تعيينهم كان ... الامام
... والى التعيين ... ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن
الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل الحصن كان هذا وقوله
وعشرة سواء لان الباء للالصاق ... العشرة ... انما ... تكون ... العشرة
سواه قال شمس الائمة رحمه الله ولكن هذا غلط ... الكاتب والصحيح ما ذكره في بعض النسخ
آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف العطف وهو يقتضي الوصل والتعقيب ... عطفه على
قوله آمنوني وعشرة فاما الباء فيصحب الاعواض فيكون قوله آمنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من
اهل الحصن عوضا عن اماني وهذا لا معنى له في هذا الجنس من المسائل فعرفنا ان الصحيح قوله
آمنوني فعشرة ولو قال آمنوني ثم عشرة كان هذا والاول سواء والعشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب
مع التراخي وبهذا تبين ايضا ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه بدا بما هو للعطف مطلقا ثم بما
هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي ... مكتوبا ... شرح
السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ... هذا غلطا لانه من باب حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه عند علم ... التقدير آمنوني بامان عشرة ولما كان لفظ ...
مفهوما بقوله آمنوني استغنى عن ذكره ثانيا ... بعد ... كقوله
تعالى تنبت بالدهن ... كقولهم خرج زيد ... ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا ...
اى كضرب الجراد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره ...
على معنى العوض بل هي لمعاني جمة ... الموجب للقول بالغلط ما ذكره ... حروف
العطف ... ان الظاهر ... بسياق المعنى ... الى تلك ...
فاسد على ما ذكرنا ولو قال افتحوا لكم على ان آمن في عشرة من اهل الحصن او على ان تومنوني في عشرة فهو
... لان في للظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة ... ولا ... ذلك
جملة العشرة ... سواه كان هو آمنا في احد عشر ... **فان قيل** قد جعل نفسه
... ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف **قلنا** ...
... في ذلك العدد ... ان يكون ...
... ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلي في عبادي اى مع ... **فان قيل** ... اذا لم يكن حمله على معنى الظرف حقيقة
... باعتبار الوجهين ... عشرة سواه **قلنا** الكلام للظرف حقيقة ... حملها على ذلك
بحسب الامكان وذلك ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم ... لا ... على ...
في التعيين الى الامام لا الى راس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة ...
العشرة في التعيين ... لانه جعل نفسه داخلا ... العشرة على ...
انهم ... ان يكون ... الامام ...
... ولو قال آمنوا الى عشرة من اهل الحصن ... وتسعة ...
هو احدهم ... وان اختار عشرة سواه فالعشرة آمنون ...
... انما استامن لعشرة منكرة ولكن بقوله ... ان يكون داخلا ... ان يجعل

ذا حط على وجه يباشره الامان لهم فان ذلك لا يصح منه لوجهنا انه ذو حظ في ان يكون هو المعلن للعشرة وفيما
وراء ذلك لنفس غيره اذ لا يتناوله الامان نصا فان عتق نفسه في جملة العشرة صار ذا من بمنزلة التسعة الذين
عينهم مع نفسه وان عتق عشرة سواه فقد تعلق حكم الامان فيهم وصار هو فيئا كغيره من اهل الحصن وكان
معنى كلامه امنوا الاهلي واوجبوا الي حق بعض عشرة يومئونهم وروي ان مثل هذا وقع في زمان معاوية وكان
الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه وطلب الامان لقومه
واهله ولم يذكر نفسه فسبي فاخذ وقتل وقيل صاحب القصة ابو موسى بن الاشعري وذكر ان عمر رضي الله عنه
استامن الله سابور ملك السوس لعشرة من اهل بيته ونسي نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه هذا
كله من لطائف تحرير شمس الائمة رحمه الله وذكره في ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا
بيان الحروف في هذا الباب **فصل** ومن ذلك اي من باب حروف المعاني كلمة كيف وكيف اسم مبهم غير متمكن
وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال وانما
يكون ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه
على اي حال هو اصحيح ام سقيم قاعدا ام قائم الى آخر ما له من الاوصاف وانما قلنا ذلك بما ذكرنا من التقدير
جار مجرى الظرف لانه منتصب للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها على ما عرف وقال سيبويه
كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال ومن الاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست
تزيد العبد كالصبي والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول منه كيف يكن اكن لانك بهذا اللفظ
تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف قولك حيث تجلس اجلس واين تكن اكن لانك
شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس وفي الحلول في المكان وهذا معنى يتصور وقوع الشرط عليه وذكر
في الصحاح اذا ضممت اليه ما صح ان تجازي به فقلت كيف ما تفعل افعل فاذا ثبت انه للسؤال عن الحال
قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لامرأته انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشيئة تطليقة ثم ان لم
يكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواحدة رجعية
والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت بائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت ثلاثا وقد
نواها الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية وان شاءت
ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى واذا وقعت غير ما نوى
اليها فلا يعتبر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو
حنيفة رحمه الله على هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشيئة له وهو
معنى قوله اليه وقيل بطل ولا يقع عتقه ما لم يشأ في المجلس كذا في المبسوط ولو شاء عتقا على مال او
الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل عنده وهو حر وعلقها بمشيئتها يشبه ان يكون شاء شرطا
اراده المولى ذلك وكان … مما نقول ان اصل الطلاق مفوض الى مشيئتها فلا يقع بدون
مشيئتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت لا يقع شيء ما لم تشأ وهذا لانه لما فوض وصف الطلاق اليها
يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل … ان الوصفية
اوصاف الطلاق فيكون متعلقة بالمشيئة كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشيئة ضرورة تعلق
الطلاق لان الطلاق بدون وصف لا يوجد وهو معنى قوله اليه متعلق بالاصل بتعلقه وصار الطلاق
على اي وصف شاءت مفوض اليها وابو حنيفة رحمه الله يقول انما فوض الى مشيئتها ما علقه الزوج
بمشيئتها دون ما لم يعلق وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون هو منجزا اصل الطلاق ومفوضا
للصفة الى مشيئتها بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول بها وفي العتق المشيئة لم في الصفة بعد الايقاع
بالاصل يلغو تفويض الصفة الى مشيئتها بعد ايقاع الاصل وفي المدخول بها لها المشيئة في الصفة بعد
وقوع الاصل عند ابي حنيفة رحمه الله بان تجعله بائنا او ثلاثا على ما عرف فيصح تفويضها اليها فان

فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل صفة البينونة بعد انقضاء العدة فيمكن ان يرد اليها في تصرف المرأة بعد تصرف
الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثا فيستحيل ان لا يرد اليها في تصرف المرأة بعد
كيف شئت قلنا يحتمل ان يصير ثلاثا بضم الثنتين اليه وان كان الواحد لا يصير في نفسه حقيقة ثم بانضمام
الثنتين اليه يصير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة ويصير موثرا في الحرمة الغليظة فصار في معنى الصفة لم يصح
تفويض الزوج اليها بلفظ كيف يوجب ان لا يستقيم … وصف الشيء وحاله لما كان فرعه وجود اصله
اصله بعدم وقوع اصل الطلاق … يتضمن تفويض المشيئة اليها فان الاستيجاد عن وصف الشيء قبل وجوده ابدا
محال كما قال الشاعر يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فيسأل عن كيف بخلاف قوله كم شئت
لان الكلمة استخبار عن العدد فيقتضي تفويض العدد الى مشيئتها واصل العدد في المعدودات الواحد الا ترى
ان من قال لآخر كم مالك استفهام الجواب عنه بالواحد بخلاف قوله حيث شئت او اين شئت لانه عبارة عن
المكان والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيئتها كانه
قال انت طالق في اي مكان شئت الطلاق فان قيل كيف قد تضاف الى موجود فيصير استيصافا وقد تضاف
الى معدوم فيكون لتعليق الاصل بالوصف بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلق نفسك كيف شئت فيكون
كيف في قوله انت طالق كيف شئت دالا على ان ذكر الطلاق بحيث يوجد بمشيئتها كما ان في قوله افعل كيف
دل على ان الفعل يكون منه بمشيئته قلنا انا لا نسلم دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض
الاصل ما دام … وانما تعرض لوصفه فقوله افعل وطلق تعليل الفعل والتعويض قبل دخول كيف عليه لا
يوجب وجود الفعل والطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال
قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل بما قاله ابو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
وكان الله تعالى كلام الناس عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط واعلم ان معنى الاستفهام قد
يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال
صنعته واليه اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال ان انتفى يكون اسما للحال
من غير معنى السؤال فيه كما مثلنا هذه فانه يدل على الحال من غير معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال
من غير تعليق الوصف بمشيئتها انه ايقاع لانه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليتعلق بالمشيئة ويبقى الفصل على
اصل الطلاق في الوصف اي البينونة والقدر اي العدد وهو الحال اي الفضل هو الحال التي تدل عليها
كيف مفوض الى المرأة بشرط نية الزوج يعني في حق المدخول بها لانه لا يبقى فصل بعد الوقوع في غير المدخول
بها ليتعلق بالمشيئة كما في الحرة ولا يعلى يعني ان لا احتياج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يحتمل ان تستقل بالاثبات
كما فوض اليها اعتبارا بالعامة … لانا نقول انما فوض اليها ما في الطلاق وكلمة كيف والحال مشتركة بين
البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي ان نية الزوج ليس بشرط ولكن
الطلاق في محتمل لها ان تجعلها بائنا وثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه الله فقد جعل الطلاق في المشيئة اليها
في اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا
او واحدة بائنة يقع ما اوقعت بالاتفاق اما على اصلهما فظاهر واما على اصل ابي حنيفة رحمه الله فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه في
اثبات الوصف والزوج حتى اوقع طلاقا رجعيا يمكن ان يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذا المرأة فاما على قولهما فكذلك
ملكه ايقاع البائن وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اي وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية
وقال ما لا يعقل [illegible] اي ما لا يكون محسوسا يشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح ونحوها فحاله مثل كون الطلاق رجعيا وبائنا ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا [illegible]
ترادف عنده اصله لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود
النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك فاذا كان كذلك كان معرفة وجوده
مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه ووجوده اليه فكان وصفه عنده من الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف

تعلق بالاصل الذي هو بمنزلة الشيء من وجه تعلقه ايضا **قوله** واما كم فاسم لكنايه اسم غير متمكن موضوع
لكنايه عن الاعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته
جعلت الكمية من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية وتتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق
نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط مطابقة ارادة الزوج كذا رايت بخط شيخي رحمه الله تعالى بعلامة البزدوي
وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع الطلاق اما معنى كلمة قوله انت طالق او
التقدير انت طالق طلقة او بطلقة او اثنين و اما مذكورا ايه قوله انت طالق بلا ثا او ثنتين او واحدة وهو
معنى قول الشيخ كم اسم للعدد تعلق اصلا بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت ولما كانت
الكلمة للعدد المبهم صار في معانيه فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث ولما لم يكن في الكلمة دلالة
على الوقت تعتمد المشية بالمجلس لما ذكرنا اشار الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير **قوله** واما حيث
فاسم لمكان مبهم حيث اسم مبني وظروف المكان كاين وحرك آخره لالتقاء الساكنين في بني على الضم تشبيها
لها بالغايات لانها لم تجئ الا مضافة الى جملة كذا قيل ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين ومنهم من بنيها على الفتح
استثقالا للكسر مع الياء وجوز بالضم والفتح لغة فيه ايضا ولا يجوز اضافته الى المفرد واما قول الناس من
حيث اللغة بالكسر فخطأ وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدا والخبر مضمر او هو ثابت ونحو فاذا قال
انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية وتوقتت بالمجلس لما انها من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل اذا الغا ذكر المكان بقي
قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع للحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار ودخلت الدار والمسئلة في التحرير والكفاية قلنا
لما تعذر العمل بالظرف فجعلناه مجازا لحرف الشرط لمشابهته من حيث الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت
او لم يلغ فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا او متى حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية
قلنا جعله مجازا للحروف اولى اذ هو لا صل في باب الشرط وما وراءه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية
باب الصريح والكناية انما اعاد ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر
بعضها في اول الكتاب ليبني عليه بيان الحكم اذ هو مقصود الباب **وحكمه** اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين
الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا
من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد وهو معنى قوله حتى لم يشتغل اي الصريح في اثبات الحكم على العزيمة
فاذا اضاف الطلاق والعتاق مثلا الى المحل فاي وجه اضافه يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق او انت
حر او انت طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه
صريحا فيه وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا
اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق
رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء وفصل الطلاق والعتاق في النظاير المذكورة بقوله وكذلك الطلاق
والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود **قوله** وحكم الكناية ان لا يجب العمل به اي بهذا اللفظ
الا بالنية او ما يقوم مقامها من حال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد وكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب
الحكم ما لم يزل ذلك بالاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم
يتعارف بين الناس لان المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد
فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا اضع قدمي في دار فلان فانه عبارة عن الدخول
مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا ولذلك اي ولانتفا الستر المراد سمي اسماء الضمير كناية وقد بيناه في اول
الكتاب **قوله** وسمى الفقهاء يعني انهم سموا الالفاظ التي لم تتعارف في الطلاق بها كنايات كما كانت نظرا الى

لا نظر الى الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي مستتر المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة عن السامع
لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها
كنايات نظرا الى المجاز بقوله لكن الابهام فيما تتصل هي به من الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد
لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فاذا كان كذلك
استتر المراد بوقوع السكت في المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراد فلذلك اي لهذا الابهام الذي ذكرنا
شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا وهذا الابهام الذي ذكرنا
احتيج فيها الى النية لتعيين البينونة عن قيد النكاح عن غيرها فاذا وجدت النية اي نوى قيد النكاح وزال الابهام
ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضياتها هذه الالفاظ
بنفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله فان قيل الا انها سميت كنايات
مجازا بل هي كنايات على الحقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكر الشيخ رحمه الله في اول الكتاب واذا قال انت
حرام فالمراد مستتر على السامع قبل القرينة الدالة عليه فكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله
طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى
المراد في قوله انت علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجدي نفعا لانها
كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة وكلمة مستترة
المراد قلنا قد ذكرنا في اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد تنتقل
من طول النجاد مع انه لازم الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود هذا من لوازم كل كناية عن ذكر
بالاستقراء وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة
الى شيء آخر بل تقتصر عليها اذا لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلم يوجد فيهما ما هو من لوازم الكناية فانتفى الملزوم بانتفاء
اللازم فلا تكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما قلنا ان ما هو المراد منهما مستتر على السامع فان المراد منهما البينونة
والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا على ان
قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلا بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر وليس مما ذكرنا انها اراد نفي
هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد ولا استتار في محل عملها فتخرج عن
حد الكناية التي ذكرت **قوله** ولذلك اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بوائن لان معناها يدل على البينونة والقطع
والحرمة على ما عرف **قوله** والطعن عليها بالرجعة بغير فكونها بوائن والمسألة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فذهب علي وزيد بن
ثابت رضي الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بوائن وبه اخذ علماؤنا رحمهم الله وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الى
ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعي رحمه الله ولقب المسألة الكنايات بوائن ام لا وهذا اللقب على اصلنا مستقيم لان عنده
هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتمليك وعنده
هذا اللقب مجاز كما قلنا ولا اختلاف في الحقيقة راجع الى ان يملك الزوج القاطع نوع واحد عنده وهو الطلاق واما انقاع
البينونة فليس ولاية واما يقع ضمنا لسقوط الملك او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض وعندنا الطلاق نوعان
رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق في
حقيقة عنده لانه لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها اذ ليس ولاية ايقاع البائن وعندنا لما كان له ولاية ذلك جعلناها
عاملة بنفسها وحقيقتها اذ الضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها فاحتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى الطلاق مرتان
بعد ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعد الرجعة وذكر الطلاق بغير بدل ولم يذكر الرجعة وذكر الافتداء فثبت انه لا يكون
لم يتنوع الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص ولانه لما تبين ان لا تثبت القاطع للرجعة في
الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمضي العدة او بثبات الحرمة لم يملك الزوج تغييره وذكر بالتنصيص على القطع
كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت
لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بائن

ولا يجوز ان تلغو صريحة لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بائن عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا اي عن
وكان الوصل هذا عنه امراة قال لها زوجها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي او انا بائن فانها تطلق تطليقة رجعية بلا
خلاف لانها لم تملك الا الطلاق وما اتت اي العمل على سبيل العبارة عنه لا على حقيقته وكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه ازالة
على حقيقتها وما شرعها له والدليل عليه انه لو طلق امراته بعد الدخول يثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او
قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه الاسقاط فكذلك اذا قال ابنت او انت طالق بائن لانه
يثبت البينونة لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة وهما ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كالعتق
اصل الطلاق وبيانه ان الطلاق بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا للحاجة الى التفصي عن عهدة النكاح وذلك
بازالة الملك وبالابانة وكذلك قبل الدخول الا انه مملوك للزوج بملك النكاح وبالدخول تاكد ملكه فلا يبطل ما كان
ثابتا له ولا يمنع ازالته وكذلك يملك الا اعتياضا عن ازالة الملك وانما يملك الا اعتياضا عما هو مملوك له ويثبت ان الابانة
مملوكة وكان ايقاع البينونة تصرفا منه في ملكه بنفسه فيجب اعماله كما امكن وكان شرعا على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس
الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه
والبائن ليس في معناه لانه لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحة ولم
ترتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت ثنتين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحة فكذلك
في الرجعة بقيت مطلقة منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام النكاح لانه لا يقال حرام حلال فبانت عن
زوجها منكوحة فاذا لم يكن في معنى المنصوص يرد الى اصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير
المبين فكان بائنا تعيينا لاحد المحتملين كما اذا باع نخيلا البيع بخيار والبيع البات فاذا قال بعتا باتا يرد
هذا الاحتمال فهذا الخلاف لبيه وانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى تتاكد بما يقويها وهو القبض وشرط
لا تقوى ههنا قوله انت طالق لا يزيل الملك بنفسه لا لضعفه فانه قوي لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال بطلقة
بائنة فقد زال ذلك المعنى حيث صرح بما هو مناف للنكاح وما استدل به الخصم راجع الى الاقرار بالدليل على كون الابانة
مشروعة والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدلالة على ذلك فيبقى قول الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل
وان قاس فقياسه على المغيو وليس عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار **قوله** الا في قول
الرجل اعتدي استثناء من قوله سميت كنايات مجازا اذ من قوله وصف العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن
الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لا لما تعتبر اي اللفظ حقيقته يجعل كناية
عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكرا للازم وارادة الملزوم كما ذكر في
في باب الالفاظ وهذا يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت طالق واحدة ويجوز ان يكون استثناء من
قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا بائنة لان وقوع البينونة
باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ الحساب يقال اعتد ذلك اي احسب عدده
فالكل ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك بل يحتمل ان يجعل عبارة عن نفسه لان قوله اعتدي يحتمل في
نفسه كونه يكون المراد اعتدي نعم الله او اعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احسب
الاقراء فاذا نوى الاقرار وجب ثبت بهذه النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد
ولم يكن وجوبها عليها قبل ذلك لابد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة
ترتفع باثبات اصل الطلاق ولا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك اي لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء
كان رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى **قوله** وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه لا يمكن
اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضى ولا ثبوت للمقتضي ههنا وهو وجوب العدة لانه غير
مدخول بها فلا يمكن تقديم الطلاق عليه فجعل مستعارا محضا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب العدة
فهو من باب قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي المطلق لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم للسبب وفي قوله محضا اشارة الى ان الاثبات الطلاق بعد الدخول بطريق
جهة المجاز وهي انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا وهي انه بمنزلة المنطوق فافهم

قبل الدخول مجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة اذ ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديرا فان قيل كيف صح استعارة
السبب للمسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا تجوز قلت قد بيناه ثمة ان ذلك اذا
كان مختصا بالسبب جاز من الاستعارة من الطرفين تؤيد ما ذكره الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الطلاق
يوجب العدة على ما عليه لاجل لا تنفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو يوجب النكاح اذ
النكاح للدخول لا لعدم الدخول وكان الدخول قد اجلا الا على رضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال
المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وكما في العلوق
ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق لانا نقول لما هي واجبة على فراش اخذت حكم المملوك
واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق كما وجبت العدة لانها تثبت بالشبهة او نقول المراد من السبب العلة كما يقال
النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد به العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة للحكم
واسم العلة على ما استنبط بالراي وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فتسمى سببا ومعلولا
الحقيقة علة وفي كلام الشيخ رحمه الله اشارة اليه حيث استعير الحكم لسببه ولم يقل واستعير المسبب لسببه اذ
الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات
الشرط وهو الدخول وقيل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه شرع مثبتا
عليه حول من الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل
بالشرط لا محالة وفيه ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها وفي الكلام العول بعدم
قولنا استعارة المسبب للسبب مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصوليين وذكر في بعض الشروح انه
لا يصح ان يجعل اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي
نفسك لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الصيغة لان اعتدي امر وهذا قول والكلام ليس بفعل فضلا عن الامر والرابع
انت او اعتدي وليس بامر ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة الا ترى الى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله
زوجت ابنتي منك متوافقان صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد اللفظ وان نوى واجيب
بانا نجعله مستعارا وعبارة عن قوله كوني طالقا وقد صرح به في الاسعاف فانه لو قال لها كوني طالقا او كوني طالقا ناشزا او طالقا سوى
تطلق من غير نية والاظهر ان يقدر الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفي بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من
باب الاضمار وانه من انواع المجاز ويؤيد ما ذكره شمس الائمة رحمه الله في المبسوط والامام البرغري رحمه الله في طريقته
ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار فيه كانه قال طلقتك فاعتدي وهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل
الدخول يقع به الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر
في عند نيته **قوله** وكذلك اي وكقوله اعتدي قوله استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح
بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج
بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا نوى الطلاق ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما في اعتدي
وقد جاءت السنة بعين ما ذكرنا مؤيدا بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها
اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وتذكرهم
باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي
صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اشتهي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة
فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** وكذا انت واحدة يعني وكقوله اعتدي انت واحدة في انه يقع به طلاق
رجعي عند النية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما
اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة عند قومك او
عندي ليس معك غيرك او واحدة في نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف
الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فلا يقع الطلاق الا بالنية فاذا نوى صار

كأنه قال انت طالقة واحدة ولو قال هكذا او نوى طلقة ثانية فانها بنفسها لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة
تطليقة قائمة مقام طالق تشبيهًا نعتة كذا في الاسرار والمبسوط وراشية النهذيب لمحيى السنة من اصحاب الشافعي رحمه الله
ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق تنوى او بلا نية فيه وجهان احدهما الايقع لاوا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق
يقع با للفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة الى متوحدة بين من بعد العدد وكان
ما ذكره اصحابنا رحمهم الله غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق ولم نوى
لانها لا تصلح نعتا للطلقة فتصير خبر المبتدا او ان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا تصلح نعتا الا للطلقة وان
اشكل اعرابها فحينئذ يحتاج الى النية والمختار انه يحكم الكل واحدة لا احتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين
وجوه الاعراب كان دلالة معنى اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ الا عاملا في الطلاق بالطريق الذي ذكرنا
فكان متعقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر للكناية البينونة وقطع النكاح كالفاظ البائن وكونه
فانه مؤثر بموجبه على ما بينا **قوله** ومن جملة الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في
هذا المقصود وما هو من جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح
لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة ومن حكم الصريح والى اي لاجل ان في الكناية قصورا عن البيان
قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان وكذا في الاقرار على نفسه بعض الاسباب
الموجبة للحد لا يتوصل العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح واذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها لا يحد ما
لم يقل نكتها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد
القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فكون
قاذفا كما لو قال له هو كما قلت ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذكر لانه انما تلفظ بما هو شبيه
بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وهو ها محتمله اي كنت صادقا فيما مضى فكيف بكلمتك هذه الكلمة القبيحة او مشرا
في انجاز وعدك بنسبتك الى الزنا ويحتمل السخرية به وتوهينه ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في
نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا
يحتمل وجها آخر ولان الكاف في الباب يجعل قوله صدقت كتصريح القذف بالزنا يريد انه يتصل بالمقذوف لانه خطاب
للرامي لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا اياه وانما يتصل به اقتضاء بتصديق الاول فيما رماه والحد يسقط
بالشبهة ولا يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغايبة كقولك
انت ثبت المخاطبة كذا في الاسرار التعريض نوع من الكناية يكون صوتا للموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من
يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذي كذا في
المفتاح وفي الكشاف فالفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان يذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض ان
يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولا نظر الى وجهك الكريم وكانه امال
الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده فاذا عرض بالزنا فقال اما انا فلست
بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد وقد اختلف بين الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فعمر رضي الله عنه كان
يوجب الحد مثل هذا ونقول المقصود بهذا اللفظ حالة الحال كما في الغرض صاحبه الى شيء وتزكيته
نفسه لان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم
ليس بحجة وكان بمنزلة الصريح لما عرف **قوله** قال شمس الائمة رحمه الله في قوله هو كما قلت ان كان التشبيه يوجب
العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون
اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال
وكان الكاف ايضا موجبة العموم لانه فصل في محل يحتمله فيكون نسبة الى الزنا قطعا بمنزله كلام من اول على
هو موضوع العام عندنا واشار نحو العبد في قوله انت كالحر لان العمل بحقيقته في الاخبار حكمًا في حرمة الدم
ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نضير الى المجاز وهو لا نسا ولو قلنا بالعموم يلزم منه
رجوع الوقف
الجمع بين الحقيقة والمجاز فان
قوله اما الاول اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريد به الضمير في له واريد راجع الى ما وفي به راجع الى الكلام
وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة

صلوة الشهداء

الفرق بين الكناية والتعريض

ثابت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان الا ان الضمير عائد الى الحكم اي لكن ذلك الثابت غير مقصود
من الكلام ولا سيق الكلام وقيل يعني بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام لغة على ما فيه من المعنى غير مقصود وفيما
اي العبارة والاشارة سواء اي في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله اي
الحكم الى انه يجوز ان يتفاوت بينهما تفاوت شيء غير مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون قطعية وغير قطعية مثل العام في اثبات الحكم في المقوم من الاشارة من النص بمنزلة التعريض من الكناية ومن الصريح
والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بهما الا بضرب تأمل وتبيين وقد يوجب العلم بموجبهما بعد البيان وقد لا يوجب
وذكر في بعض الشروح انهما سواء في ايجاب الحكم اي في اثبات الحكم بهما قطعا الا ان الاول احق الوجه الاول وهو الثابت
بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود مسألة ما قال الشافعي رحمه الله لا
يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم سيقت الآية لبيان علو
الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيها اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير
مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم عبارة في ايجاب الصلوة على الاموات على العموم
والشهداء اموات حقيقة وكما يدل على ذلك قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة هكذا
ذكره في بعض الشروح ولقائل ان يقول الاشارة ليست ثابتة لان المراد من الحيوة في قوله احياء ليس الحيوة التي تمنع
جواز الصلوة وهي الحيوة الحسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله تعالى وصل عليهم
الدعاء لا صلوة الجنازة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان
الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكر في عامة التفاسير ولا يثبت التعارض فلا دلالة على الآية على صلوة الجنازة
نفيا واثباتا والنظر الملائم هو ما قيل في اللهم في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن قال تقعد
احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب العلماء رحمهم الله وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وكذلك قوله عليه السلام انما
مثلكم ومثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود
الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى
من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين
الا فانتم الذين تعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر
عملا واقل عطاء قال الله تعالى وهل ظلمتكم من حقكم شيئا قالوا لا قال فانه فضلي اعطيه من شئت سيق لبيان فضيلة هذه
الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك انما يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشيء مثليه كما قاله ابو
حنيفة رحمه الله اذ لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روي انه صلى بنا امامة
جبريل عليه السلام الظهر في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثله كذا لفظ الحديث وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت
ما بين هذين الوقتين وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد رحمهما الله والشافعي وعامة العلماء رحمهم الله على الاشارة وفي
رواية عن حنيفة رحمه الله مذكورة في موضعه **قوله** مثل ذلك اي من الثابت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة
نسبة الولد الى الاب الحكم وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع الا نصرف احق به ملكا لان الولد
لا نصر ملكا للاب كما قيل انه صار احق به نسبا فان محل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منهما كما
يرث من ابيه ايضا فاندته تخصيصه بالاب فلنا فاندته تظهر في امور التي تمس الحاجة بالنسب كالكفاءة والكفارة
واعتبار مهر المثل فتعتبر فيها جانب الاب دون الام الى ان الاب اذا احتاج يتملك مال الابن عند
الحاجة ولكن ليس له هو ملك الاب الاجنبي جارية الابن يتصرف فيها بغير رضاه وطل لو وطي جارية ابنه بمنزلة الشفيع فان
له ان يتملك الدار المشفوعة ولكن ليس فيها حق ملك يوجب خلاف المكاتب فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد

ولكن لسوله ولاية التملك حتى لم يحل له وطي جارية ابنه هذا هو الفرق بين حق التملك وهو الملك وانه لا يعاقب بالوالد
اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال يا ابن الزانية لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس بدينه
كالمالك بمملوكه اى كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد وعليه اى على ثبوت
حق التملك للاب مسائل كثيرة منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام ومنها انه لا يجب عليه
العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية ابنه تثبت النسب ولا
يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند الضرورة لا يكون متعديا بالضمان
وفيه اى في قوله تعالى وعلى المولود له اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على
الاب بناء على هذه النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها عن له نفقة
العبد فانها تجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه وقد روى الحسن عن ابي حنيفة
رحمهما الله ان الولد الكبير مثل الزمن والبنت البالغة ان النفقة تجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما
بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب الولاية والمؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته
ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشاركه الام **قوله** وفيه اى في هذا النص فانه جعل مجموع من له بمنزلة نص
واحد في ان تستحق الائمة رحمهم الله في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على كذا اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد
حتى تجب الرجال على نفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوي
فاقة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا تجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى تجب النفقة على
كل وارث محرما او غير محرم للظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك والشافعي رحمه الله بنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار
الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة
الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الاباء والاولاد جزئية وبعض لا استحقاق بعلة الجزئية دون القرابة فحمل قوله
تعالى وعلى الوارث على نفي المضارة دون النفقة وذلك مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وكذلك فسره ابو
عمر وزيد رضي الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد مثل ذلك اى مثل ذكر الواجب الذي على الاب
من النفقة والكسوة ثم نفي المضارة لا يختص بالوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث ولان
المراد لو كان نفي المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل وعلى الوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل
ان المعطوف على قوله وعلى المولود له وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى ما بعد والمعنى فيه ان القرابة
القريبة تفترض وصلها ويحرم قطعها لما وردت ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وحاجة
المنفق عليه يؤدي الى قطيعة الرحم ولهذا اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا تعدت لا يفترض
فصلها ولهذا لا تثبت المحرمية بها وذكر اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام
فكان عاما لتنناول كل من يسمى وارثا ويتناول من بعناه ومولى الموالاة لانه اسم مشتق من الارث فيوضع لما يشتق
عليه لوجوب الحكم المضاف الى هذا الاسم لان الموضع مستحق اتخاذه لهذا الايجاب كلفظ السارق والزاني ونحوهما
بالارث على لوجوب هذه النفقة والدليل على ان من يستحق ويعلم من ارثه النفقة تجب بقدر الميراث
قال **قلت** يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة كما سماه اشارة **قلت**
فلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن له فلم ان سوقه لبيان ان ما هو من الاستحقاق عليه بهذا الحكم فيكون بهذه
النسبة اشارة وفيه اى في قوله وعلى الوارث فيجب بناء الحكم على معناه ومولى الارث والحكم ثبت بقدر الارث
لان الغرم بازاء الغنم **قوله** وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة الى كذا فالمراد من الاية المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح لا الاجرة انه تعالى ذكر الاجرة في المطلقات بقوله تعالى
فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة

فضل الطعام والكسوة بحاجة النبي حالة الارضاع لان اصل النفقة واجبة بالنكاح وقيل المراد الوالدات المطلقات
بدليل انه وجب ذلك على الوارث واما يجب على الوارث اجرة الرضاع لا نفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون في الاية اشارة
الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله وجه ذلك انه سبحانه لبيان وجوب
الاجر للارضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان النوع بالكيل
والوزن لانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما تعالى هذا فيما اذا كان مجهول الصفة
والنوع كما قال صلى الله عليه وسلم لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة
لا يقال انه بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضي الى
المنازعة لانهم لا يمنعون الظئرية العادة كفايتها من الطعام لعرضهم الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها
من الكسوة لكون ولدهم في حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة وذكر في شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس
الثياب وفي الطعام يجوز ذلك كيف ما كان لان الظئر لا تكسى كسوة من هلك وتطعم طعامهم فكانت الكسوة
جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة **قوله** ومن ذلك اى ومن الثابت بالاشارة او من الفقه في العبارة
والاشارة قوله تعالى وكلوا واشربوا الاية الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل
شبههما بالخيط ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر
الضوء المعترض في الافق ونسخ ما كان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فانه في الابتداء كان الرجل
كان الرجل اذا صلى العشاء او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغد وكان
ذلك صوما فنسخ بهذه الاية وفيه اشارة الى ان استواء الكل في الحظر قال الشافعي رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا في
نهار رمضان لا تجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجماع عامدا لان النص ورد فيه ولا مزية على غيره من
محظورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانها دونه فيبقى وجوب
الكفارة مختصا بالجماع فقال ابو حنيفة رحمه الله في هذه الاية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة
والاكل والشرب ليلا ثم امر بالكف عنها جملة بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اى الكف عن هذه الاشياء وكان
حظر الكل بطريق واحد لثبوته بخطاب واحد فكان الركن هو الكف عنها جملة وهذه الجملة تقابل هذه
الكف كذلك لا استواء فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة فاذا وجبت الكفارة
بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر والجناية على الصوم ولا يلزم عليه الصلوة فانها
وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم تعاون بين اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى
من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود الا بالنزول ثبت
ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء وقوله صلى الله عليه وسلم لثوبان حين
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة عليك بكثرة السجود ولمن سأله مرافقته في الجنة اعني على نفسك بكثرة السجود
ولان مبنى العبادة على التواضع والتذلل والسجود هو النهاية في ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل
يوجب مزية الجماع على غيره فكانت سواء للاكل بعد ان كانت الصلوة فيما سبق الى ذلك الخطاب وهو
الوجوب متساوية ايضا على انا لا نسلم ان اركانها ثبتت بذلك الخطاب بل ثبت كل بدليل بعد وجود اصل
الذكور مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله قانتين يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واركعوا
مع الراكعين ونحوها وفيه اى في هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح
هذه الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعده بكلمة ثم بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحرف ثم
للتراخي فاذا ابتدأ الصيام بعد حصول النية بعدما مضى جزء من النهار ولا بد من الاهلية اقتران النية بالعبادة
فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط النية من ذا قبل وقت من حا
حقيقة والليل ليس بوقت للاداء كما لا يجوز نا بها بالسنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم ينو الصيام
من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد ان كان يوجب العمل لكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يكون

من الليل أدى إلى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملاً بالكتاب والسنة جميعاً فإن قيل كيف
هذا والنية من الليل أفضل بالاتفاق قلنا إنما صارت أفضل لما فيها من المسارعة إلى الأداء والتأهب له لا لكمال الصوم
كما أن الإسفار بيوم أولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلوة نفسها به وكذلك المبادرة إلى سائر الصلوات أول الوقت
بالاحتياط للخروج عن حد الخلاف وأما ما ذهب إليه أبو المعين رحمه الله أن أبا جعفر الخبازي السمرقندي وهو الذي استدل
بالآية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للخصوم أن يقولوا إن الله تعالى أمر بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما
أمر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الآية على ما قلتم على أن الآية دليل علينا فإنا قلنا إنه تعالى أمر
بالصوم بعد انفجار الصبح ان يوجد الإمساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من أجزاء الليل
متصلاً به فصار المأمور متصلاً ولن يكون الإمساك صوماً شرعياً بدون النية فيجب أن تكون النية مقارنة
للإمساك الموجود في أول أجزاء اليوم ليكون صوماً ولن يكون كذلك إلا بأحد طريقين إما وجودها للحال مقارنة
له أو وجودها في الليل لتجعل باقية حكماً إلى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة في أول أجزاء النهار وإذا كانت الآية
دليلاً لنا هكذا أنه طريقه وفي كذا إشارة إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم لأن المباشرة لما كانت مباحة إلى آخر جزء
من الليل فالاغتسال يكون في النهار ضرورة والأوجب تحريم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار ما يتسع للغسل
فيكون رداً لما ذهب إليه بعض أصحاب الحديث أن الجنب يمنع صحة الصوم معتمداً على ما روى أبو هريرة رضي الله عنه
من أصبح جنباً فلا صوم له قاله محمد ورب الكعبة مع أن هذا الحديث معارض بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه وذكر في رمضان وتأول بأن المراد من أصبح بصفة
توجب الجنابة وهو أن يكون مخالطاً لأهله فلا صوم له وقوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين الضمير يرجع إلى ما
بما عقدتم أي فكفارة نكث ما عقدتم والكفارة الفعلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة ثم إنها تتأدى بطعام الإباحة
غداءً وعشاءً من غير تمليك عندنا وهو مذهب علي رضي الله عنه فإنه قال تغديهم وتعشيهم لكل مسكين غداؤه وعشاؤه
وإليه ذهب محمد بن كعب القاسم وسالم والشعبي وإبراهيم وقتادة ومالك والثوري والأوزاعي رحمهم الله وقال
الشافعي رحمه الله لا تتأدى إلا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير قال الشافعي رحمه الله لفظ الإطعام يذكر للتمليك عرفاً
فإن من قال لآخر أطعمتك هذا الطعام كان تمليكاً بمنزلة قوله وهبته لك حتى إذا سلمه إليه صار ملكاً له وإنما يكون إباحة إذا
قال أطعمتك هذا الأرض لأن عينها لا تطعم فينصرف إلى حبوبها التي تطعم بالزراعة مجازاً ولأن المقصود
سد خلة المسكين وإغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا تتأدى الواجب كما في الزكوة وصدقة الفطر ألا
ترى أن في الكسوة التي هي أحد أنواع التكفير لا تتأدى بالتمكين والإباحة حتى لو أعار المساكين ثياباً بنية الكفارة
فلبسوها لا تجوز فكذا الطعام وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الآية وقالوا إنها تدل على أن الأصل في الإطعام
الإباحة فإن حقيقته للتمكين لا للتمليك فإن الإطعام فعل متعد إلى مفعول مطلقاً وعلى الأول ثم طعم تطعم لازم متعد
إلى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة إليه وقد ثبت هذا أنه ما هو من باب الأمر والطمع وذلك فيما دخل الهمزة
فيه يصير متعدياً إلى مفعول آخر ولكنه لا يصير شيئاً آخر بمنزلة الإجلاس من الجلوس ومن دخل من الدخول فكان معنى
الإطعام جعل الغير طاعماً أي آكلاً فعرفنا أن معنى التكفير يتعلق بفعل يصير هو به مطعماً ويصير الغير به طاعماً
وذلك يحصل بالإباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط أن يطعم المسكين ليتم فعله إطعاماً ويحصل به
إتلاف الطعام عنده وينتهي زوال ملكه وأن التمليك أمر زائد على الكتاب فلا يصار إليه من غير حاجة ومن وراء
ذلك لزم دفع الطعام إلى غيره واستوفى الغير منه صح أن يقال أطعمه ولا يشترط الزيادة والدليل عليه أنه
تعالى قال من أوسط ما تطعمون أهليكم والمتعارف من إطعام الأهل طعام الإباحة دون التمليك وإنه جاز ذكره إضافة في
الإطعام إلى المساكين والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين إلى الطعام في أكله دون تملكه فكان إضافة الإطعام إلى
المساكين دليلاً على أن المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعماً دون التمليك وكذا التمكين أقرب إلى دفع
الجوع وسد المسكنة من تمليكه حنطة لا يصل إليها إلا بعد طول المدة وتحمل المؤنة وكان ينبغي أن لا يجوز التمليك
كما ذهب إليه حماد بن سهل وداود بن علي لما ذكرنا أن الإطعام لا يراد به الطعم وهو لا يكون إلا دون الملك وفي التمليك

أو هو حقيقة الإطعام لجواز أن لا يطعم المسكين وإنما يوجد ذلك في التمكين لأنه لا يتم إلا بأن يطعم المسكين والكلام
محمول على حقيقته إلا أنا جوزنا التمليك لما قلنا إن المقصود سد خلة المسكين بالإطعام قضاء حاجته وله حاجة
للأكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهو أمر باطن فأقيم الملك مقام قضاء الحوائج وكان التمليك بمنزلة
قضاء كلها تقديراً إلا أنه ليس التمليك إلى الغير في باب الزكوة قائماً مقام دفع حاجة المأكول وهو مسألة دفع القيمة
أن الإباحة بمنزلة الجزء من التمليك وكان الجواز ثابتاً بالطريق الأولى ولقائل أن يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج
جملة أم على سبيل البدل فإن كان الأول فلا نسلم أن التمليك ينوب مناب الإباحة لقضاء جميع الحوائج وإن كان
الثاني فلا نسلم أن الإباحة جزء منه لأنه على تقدير أن يصرفه إلى حاجة لا يمكنه صرفه إلى غيرها فكيف يكون سائلاً
لدفع حاجة الأكل وذكر في شرح التأويلات أن التمليك إنما جاز لأنه طريق يتوصل به إلى التطعم والأكل وتمكن
لذلك فأقيم مقامه بطريق التيسير والقيمة مقامها وعينها راجع إلى قضاء الحوائج والقياس ليس المضاف إليه
فاستقام تعديته أي تعديه حكم النص بطريق الدلالة موضعاً على هذا المنصوص عليه وهو الإطعام الذي يدل
على الإباحة وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين والحرم المسكين وشراء الثوب وغيرها فإن قيل التمليك
مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغي أن ينتفي الحقيقة قلنا إنما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعينه لأن المقصود
من الإطعام رد الجوعة وهو بالتمليك أتم لأنه يردها مع شيء زائد بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم
الثابتة بدليل النص لا يمنع التأفيف
الكسوة كذا ذكره المغرب الكسوة اللباس وفي الصحاح الكسوة
واحد الكسا وإذا كان الكسوة اسماً للثوب وهو نفس الثوب لا يكون كفارة لأنها اسم لنوع عبادة وهي اسم الفعل
العبد احتجنا إلى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما في الزكوة فإن الشاة لا تكون عبادة بنفسها فأدرجنا
فعلاً صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الإيتاء ثم الفعل قد يكون تمليكاً وقد يكون إتلافاً بلا تمليك والكسوة
والكسوة لا تصير كفارة بالإتلاف لأنها لا تبقى بعد كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهي ثياب تكتسي فلم يبق إلا التمليك
وإذا أعار صح الموقت فإنما تمليك نوع لا إتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم
يجعل المنافع كفارة إنما جعل الثوب كفارة فأما الإطعام فإتلاف الطعام بالأكل فيصير الطعام بالإطعام
خارجاً عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم تضطر إلى الزيادة
عليه كذلك الإشارة وأما إذا قال أطعمتك هذا الطعام فإنما جعله هبة مجازاً بدلالة الحال لا لأنه جعله حقيقة
كأن ما ذكر لا يلائمه لا يسمى مطعماً إلا أن يصير الطعام مأكولاً وإنه جعل الطعام مفعول إطعامه حتى كأن الطعام قائماً
لا يكون مفعول الأكل ويصلح مفعول التمليك فأقيم مقامه كذا ذكره عنه فإن قيل الكسوة بالكسر مصدر أيضاً
فعال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب الكشاف والنطنزي في تاج المصادر والكسوة لو بين
وذكر في التيسير قوله تعالى أو كسوتهم أن معناها الإلباس وهي مصدر وإذا كان كذلك كان الفعل منصوصاً
عليه أيضاً ومع ذلك يتأدى بالإعارة فكذا في الطعام لا يتأدى إلا بالإباحة قلت إن ثبت هذا كان هذا اللفظ
مشتركاً بين الإلباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مراداً منه لا يجوز فيه إلا التمليك وعلى تقدير كونه مصدراً
كذلك لأن المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالإعارة بخلاف الإطعام على ما بيناه وهذا
أي الإطعام يخالف الكسوة وهو مع ذكر الضمير عائد إلى الإطعام وذكره مع كونه جزء الجملة قائم عن دفع حاجة
المسكين لأن الإعارة منقضية أي منتهية تامة قبل الكمال أي قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من
دفع الحر والبرد ونحوه لأنه لو استرد بعد ما لبسه المسكين يوماً مثلاً كانت الإعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا
يجوز تقديره الجواز من التمليك إليها فإنها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءاً من الكل فكيف
إذا كانت قاصرة بخلاف الإباحة في الطعام لأنها لا تتم إلا بالأكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن
فهذه جملة تفسير أي الإعارة من الثوب والإباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا قضيتين أي مخالفتين
من حيث أن الإباحة في الطعام كل المنصوص والإعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في
أحدهما عدمه في الآخر فكيف إذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الإباحة وقصوره في الإعارة

أي أباح الطعام وإعارة الثوب على ما بينا ما قضا حاجة الفقير إباحة الطعام وعجز حاجته
في إعارة الثوب عند انقضاء الثوب أو أراد ... والكسوة لما أن الإطعام ...
والكسوة ... كيف ... الأخرى

ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين
وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي بينا الا انه
لا يخفى معنى التمليك ههنا والتمليك بمعنى الاباحة هناك ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك في الكسوة اى
كل واحد منهما مخالف للاخر لا موافق المنصوص عليه كل واحد منهما مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتمليك
دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا في الفرع والاصل معا فلهذا اجاز الفرع ولانه قاس المحل
المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص من شرط صحة القياس لم يكن الفرع منصوصا عليه واما في الاصل وهو الكسوة
فالمنصوص عليه العين دون الفعل الذي هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص عليه
وهو التمليك الى الفرع لا يستقيم اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان علتها ما هو المعتبر في الاباحة كلتان نسختان
مما يكون معتادا اى كل موضع الغدا والعشا او الغداآن او العشاآن الا ان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغدا والعشا عادة
ولانه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والغدا والعشا هو الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة
وهي من وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غدا وعشا ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا ولان الله تعالى وصف
طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا **قوله** وعلى هذا النص اشار الى كذا اذا صرف الكفارة
الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد
بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء وقلنا الحجة هنا ان الاسارة
الى الكفارة كما قرر السرخسي رحمه الله في الكتاب صاروا محتاجا في حوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بتكفير حرمة هتكها
لله تعالى ولم يكن الفقير مستحقا لها حالة وانما ياخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما في الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف
صالحين لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة ثبت هذه لا سيما ان بالفعل اى بالحاق الفعل وهو الطعام لان الاطعام الطعام
الغير اى اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل ثبت ان الواجب اطعام
الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا باعيانهم وايضا ذكر العدد لبيان
الحوائج فعرفنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات وثبت ايضا انهم صاروا محتاجا في حوائجهم بالنسبة الى المساكين
اى باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة المعروفة بهم وهي المسكنة فدل ذكراى دل
ذكرها من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين على كذا وذكر في شرح التاويلات ان التخصيص بالعدد الى عشرة
مساكين لتمكين من الخروج عن اللازم باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين في يوم تمامه لحقته مشقة
في ذلك غير مشقوق الا ان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة
ايام على ان هذا في الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد في النصاب الواحد بعد
متعدد بتجدد المؤنة والنماء وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي حصل بالعدد هو طمأنينة
القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود يوضح ما ذكرنا ان لو اعطا من
شعير ما يصلح لان يصير طعاما عشرة تقديرا بان يدفعها الى الفقير ثم يشتري ما منه بشراء او هبة ثم يدفعها الى فقير
آخر ثم هكذا الى ان يتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين لو اخذ في اليوم الثاني مسكينا آخر حكما غير فان
بتجدد الوصف بانه نزل بتبدل العين فان حصل هذا اى عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لانه هي كسوة مسكين
عشرة اثواب الى آخره اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا
يوقف عليها فسقط اعتبارها واقيم سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا وهو تجدد الحاجة
وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمنا مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضي يوم
ونحوه لان قدر ما يتجدد فيه الحاجة غير معلوم لانه مما يتفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقام مقامه
الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامه لانه ادنى في نظر وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه في الكسوة
وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام قال العامل الامام ابو زيد رحمه الله فلما لم يكن بد من تجدد الحاجة الى الكسوة
معلومة شرط نفس التفريق باقل ما يتسع العبارة عنه وذلك بالايام لا ربع دونها ساعات غير معلومة حتى
قال متعلق بقوله صار بها لنا وكذا قوله اقلها فلما تاخر الدفع ايضا للعشر اى للاثواب العشر لا اناى الى

التي اعتبروه وفي بعض النسخ انها اى الساعات غير معلومة اى غير مضبوطة وكذلك الطعام اى في حكم التمليك حتى
يجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط ولم يذكر اى محمد رحمه الله
ما لو فرق الفعل اى الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لا يجوز
في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التمليك فقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله يجوز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام
والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الافعال فجاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام واستدلوا على هذا
بما ذكر في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاه لتفرق الفعل وان لم يتجدد
الحاجة في كل يوم واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سد الخلة وبهذا لا يحصل صرفه الى الغني لانه طاعم يملكه والاطعام في
الطاعم لا يتحقق وبعدما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه الا
كفارة اخرى لما سقط كذا وخلافا لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا ولا يلزم الى آخره
تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة لا يجوز عن الكسوتين لان تمليك احدهما حصل قضا لحاجة ظلم
غير الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا امض كسوتين من رجل في ساعة واحدة ومع ذلك لا يجوز فقال اذا اكل او قيم
في هو صاحبه في حكم الطعام لانه فقير في حقه فلم يوجد في المؤدى الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعل
غيره فلم يوجد بالتفريق اى لم يتحقق المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه ثم لا يعطيه غيره بخلاف الواحد
لانه فعله مكلف بالتفريق **قوله** واما دلالة النص اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فيما ثبت بمعنى النص لغة وقال
الشيخ رحمه الله في نسخة اخرى لا نعني به المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعني به المعنى الذي
ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى بالنيا
بالضرب لغة وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها
وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلا نعيده وانما نعني بهذا اى بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام لغة من
لا بتدآ الغاية لا للبيان اى نعني ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لا من اللفظ نفسه وهو راجع الى ما هو لغة
متعلقة بالمقصود لا بظاهره اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع
له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح للتاديب مع معنى مقصود
وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام وبهذا الوصف لا يضرب ولا يا ضربه بعد موته لا يحنث لعدم
معنى الايلام الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التاديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام
هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لا من اللفظ فانه لم يوضع للايلام فانما ثبت معنى الايلام بالثابت بدلالة النص كذا التافيف
اسم لفعل بصورة معلومة وهو التلفظ بالتبرم والتسامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذا فانما ذكر التبرم
هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت وهو الثابت بدلالة النص
ثم من المعلوم لغة الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التافيف لانه هو المقصود ولهذا لو كان في الضرب التبرم والعقوق
لا يثبت التافيف فيثبت الحرمة بمعنى النص لغة وكان النص معناه دالا على تحريمهما ولذلك سمي دلالة النص لا عين
النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى تعلق الحكم به ثبتا بالنص لغة كان الحكم الثابت مضافا الى النص
كان النص تناوله لانه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فصار المعنى في النظم سالما عن المعارضة في الاشارة فترجح بذلك
ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانها وجبت في القتل الخطأ للجناية
مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فلان يجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى تعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه
جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام فيما ما جزى به فلو وجبت الكفارة منه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا
ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فعرفنا بلفظ الجزاء
ان من موجب النص نفي الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة في هذا متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة

ومن اسقطنا معترض ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان عبارة النص المحاربة وهو يكون ذلك
صورة مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر
لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص ايجاب الرجم على غير ماعز فانه روي ان ماعزا زنى
وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في غيره بدلالة النص
ولم يجز بالقياس اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لان القياس حجة شرعية
فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما ثبتت بالكتاب والسنة لان الدلائل التي جاءت على حجية القياس لا تفصل بين
موضع وموضع فيجب استعماله في كل موضع الا ان يمنع مانع ولم يوجد ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة
بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي
اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا يشهد به صاحب الشرع ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام والآثام ومعرفة
ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على
الرأي بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع ولان الحدود
تندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما كان
مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به وانما نعني بالشبهة المانعة احتمال ان المعنى الذي تعلق به
والكفارات ثبتت بنفسه لا الشبهة الواقعة في طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع بالاتفاق لاجماع اكثر الناس على العمل
باخبار الآحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم على وجوب اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات
وان جاز ان يكون الشاهد غير معصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله فاما مثال الثابت بالدلالة
وقوله دون القياس رد لما ادعاه اصحاب الشافعي رحمه الله علينا وقالوا انكم قد جوزتم المقايسة في الكفارات حتى
اثبتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الوقاع وكان ذلك منكم مناقضة فقال ما اثبتناه بالقياس بل
بدلالة النص حديث الاعرابي روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت
واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة
عنقه وقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم
فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتي بعرق فيه زنبيل فقال خذ هذا وتصدق خمسة عشر صاعا فتصدق
بها على المساكين فقال ما على اهل بيت احوج اليه مني ومن عيالي والله ما بين لابتي المدينة احوج اليه مني ومن عيالي
فقال صلى الله عليه وسلم كلها انت وعيالك وزيد في بعض الروايات يجزيك ولا يجزي احدا بعدك ثم انه اي ايجاب الكفارة
بالدلالة لا بالقياس عرف من سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل
قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينها لم يكن جناية لانها وقعت على محل مملوك فانه قد نص على انها
امرأته لكنها في ذلك الوقت توفي المعنى آخر وهو الجناية على الصوم نفهم هذا من ذكر الكلام لغة لانه لما اشتهر
فرضية الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان
المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية وكان المفهوم من قوله واقعت
نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى فلا تقل لهما اف المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم
اجاب عن السؤال وكان جوابه بيانا لحكم الجناية التي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على
السؤال خصوصا عن افصح العرب والعجم لا بيانا لنفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية ثم معنى الجناية
على الصوم في الاكل والشرب اكمل منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل
له صورة ومعنى اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات
ومنعه من شهوة البطن اشق واشهر من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها
ولهذا شرع الصوم في النهار التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا وكان الامتناع عن هذه الشهوة
هو اصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب اكمل لورودها
على معنى هو المقصود لا على ما في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو بمنزلة التبع ولما كانت
الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف

اللابة ارض ذات حجارة سود

ثبت انا اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يعرف معلوما
بمعرفة اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه
المتبحر العالم بطرق الفقه بعد ان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا الشرط
في الدلالة ان يكون المعنى الذي يتعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى
في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم
لاهل اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة ثم ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع
فيه قد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المتقيدة بالآلة المعينة وهو الوقاع لا
لخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب
الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة قد يكون ظاهرا
وخفيا فاما المعنى الذي تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان ولا كان قياسا ولا
فان قيل لا يمكن الحاق غير الوقاع من الاكل والشرب بالجماع بالدلالة لان من شرط التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون
المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان للوقاع مزية في معنى الجناية على
الاكل والشرب من وجوه احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد
حرمة من اتلاف مال المعصوم لكون الآدمي اشد احتراما من المال ومنافع البضع حرمة الآدمي لكونها سببا
لحصوله وبهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لا يباح بالاباحة ولا بالاذن الشديد عند عدمه وكانت الجناية
بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية
بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم وليس الاكل بمحظوره لان معنى الصوم هو الامتناع عن قضاء الاكل
والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار ركن الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك
نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما في الاعتكاف والخروج
عن المسجد نقضه لانه مناف للبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمنافي فرجح
الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تبقى
عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها
بالنقض فغير متصور لان النقض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر ولا يتصور بقاؤها
عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلنا لو مرض
مجامعا لاهله يلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لا نقيضا فينعقد ثم
ينعدم بعد وجوده فصارت الجناية طارئا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجناية الطارئة
على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التي لم تصادف العبادة وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد
صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت ومن الاكل والشرب لا يوجب
الا فساد صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل داع
واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله
في اللواطة مع الزنا وخامسها ان علة الجوع حتى تنتهي هلاكا تبيح الافطار وبوجود بعضها وجد بعض
المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود
بعضه لا يورث شبهة فيصلح موجبا للكفارة اجيب عن الاول بانا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما
من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة اتلاف منافع البضع
لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة
بان زنى لا يتجه حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة لانه لا تتلف المنافع وان وجد افساد
الصوم لم توجد وفي الطعام ايجابها عندنا بالله الجناية ايضا لا حرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه

تجب الكفارة مع انه لم يوجد جرمه التناول ولو اكل الطعام عمدا ناسيا للصوم لا تجب الكفارة مع جرمه التناول اذا وجدنا
انهما مستويان في معنى الجناية وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما قلنا ان الصوم
موضوع مساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا الا باذن الله تعالى الاكل بالليل واجرنا الامتناع عن الاكل بالنهار فيفوت الصوم
بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع استواءهما في تفويت الصوم والمساواة
لما قلنا والمأثم ثابت في افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم وعن الثالث بان الكفارة انما تجب على الجاني
بفعله وفعله لا يوجب عليها افساد صومها وانما فسد صومها بفعلها وما وقفنا شهوتها وهذا اوجبت عليها الكفارة
كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنا لا ان الاثم انما لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها يلزمه الكفارة
والجماع لا يوجب الا فساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صومه واحد لا بافساد صومين
والرابع ان الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو يوسف رحمه الله في مسئلة اللواطة مع الزنا فاما
عند قضاء الشهوتين فهما جنسان مختلفان ولا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة
وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها يتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت ما دامت الروح
في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتسقط باستيلاء الكبر وكذا لا انسان يصبر عن الوقاع
دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى شرع الزاجر على ان
الفعل اذا كان قاصرا بين كان يحصوله اقل ما اذا كان قاصرا فيه خصوصا اذا كان الفعل معصية فان
الطبع ان قصور العصيان في الاداء تشاع عن ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي الغي الجماع الا بمن الشبق
في وقت مع وجود الحرمة شرعا قليل يتفق وعن الخامس بانا لا نسلم ان تمام الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف
وكيف يكون الجوع مبيح للافطار والصوم ما شرع الا لحكمة الجوع ثم ان خوف التلف شرط ما هي الجوع
ولكن يعض العلة العبرة اصله يعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم كذا في طريقه الشيخ
المعين وغيرها قوله ومن ذلك اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا بعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه
رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اكلت وشربت نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله تعالى اطعمك
وسقاك فتم على صومك لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه وهذا تعالى نسيت يتبع معلوم
وهي الغفلة عن الشيء بعدما كان يحاصر في الذهن وظهور كل شيء بينا بينه ومعناه ومواته اي الناسي من قوع الله
خلقه اي واقع فيه من غير اختياره ولم يذكر شمس الائمة رحمه الله لفظ الصورة فقال النسيان معنى معلوم لغة وانه
انه محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان ذلك اي عذر النسيان فاضيفا اي الفعل
وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا
عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان بفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايدا من التأفيف
اذ لا حاجة فيه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى ومواته مدفوع اليه طبعا في نظير
اي نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ولم يعتبر والم عن القياس
لانه ليس عليه غيره وقال العاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة الاكل في مناقضة ركن الصوم او دونه لانه
يتبع منا فيه النسيان استدلالا بالاكل فان قيل انهما متفاوتان اي المنصوص والجماع لان الصوم يجرم
الى ذلك اي الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والشرب
تزيد شهوته فيثبت الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يجوبه الى المواقعة لان النهار ليس بوقت الجماع عادة
وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب
من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء فكان النسيان فيه من النوادر فلا
ان يلحق بسهو في المنصوص لانه دونه قضاء اي الجماع ناسيا في الصوم كالنسيان في الصلوة لان هيئة الصلوة لا يمل للاكل ناسيا
الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر كذا هذا وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رحمه الله بجعل النسيان عذرا في

ترك الاكل والشرب بالنص ولم يجعل عذرا في الجماع وللجواب ما ذكره في الكتاب واجاب الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته
بعد العبادة وهي لزوم الاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب والجماع غلبة الوجود من حيث ان الفعل لان الشهوة اذا
غلبت لا تقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي الفاعل والمحل ويستوي ان للجماع غلبة الوجود من حيث انه
ولا كل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل غالبه فانه في الغلبة التي يتساهل الواقف فوق ما يتساهل السبب على ما في غيره
فلان يمنع عن الجماع كان اولى وذكر في المبسوط وفسر بالنص لما روى ان الاكل والجماع في حكم الصوم فاذا ورد
نص في احدهما كان واردا في الآخر كمن يقول لغيره جعلت زيدا وعمرا في العطية سواء ثم اعط زيدا درهما كان
كان ذلك تنصيصا على انه يعطي عمرا ايضا درهما قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل وجهين احدهما لا يستوفى
قود الا بالسيف والثاني لا قود يجب الا اذا قتل بالسيف لان للقصاص شرط وهو المساواة فلو اوجب فان اريد
به لا يستوفى يكون حجة لنا على الشافعي رحمه الله في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ
بالحجارة ونحوها وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه في نفيه مثل الموالاة وفي العاصم من اطلع الوجه وان فعال القود
اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لا قتل قصاصا
الا بالسيف فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف قلت القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة
دون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب ولان القود يتركب
بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء كذا في الاسرار وعلى الوجه الثاني خرج مسئلة المثقل على القولين قال اليه
المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا
يجب بآلة السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد وهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو
الجناية بالجرح وما يشبهه كالقاء مقصود وهو بلا نزاع في اظهار التبجح وما يشبهه من السيف والضرب ما
يشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة جارحة مثل سنجات الميزان على احد الطرفين مسئلة المثقل
وعندهما استعمال ما لا يطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة والحكم وهو القود جزاء يبنى على الله
في الجناية بمعنى شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة وكذا قوله تعالى الحر بالحر والعبد
بالعبد الآية وقوله عز ذكره وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية يشير الى المساواة ايضا والغرض
من هذا الكلام بيان الجواب الى ضعيفه رحمه الله عن كلامهما كما ستقف عليه وكان اي الحكم وهو وجوب القود ثابتا
بهذا المعنى اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته ولا صلة في ذلك
المعنى فقال ابو يوسف رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بالسيف لغة هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا يطيق البنية احتماله فيثبت
الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل
احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره واذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعرف هذا من
باب الدلالة قلنا الاطلاق لا يصح ان القود في قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف بانه يعني الجناية على النفس
وان هذا معنى يفهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المتناهية في الكمال وهذا
وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذي يتعلق به مفهوم لغة وهو صورة
المثال او اصل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذي لا يطيق البنية احتماله لا يجب القصاص عند ابي
حنيفة رحمه الله وهو قول زفر وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح
الحجر او الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي
عن ابي حنيفة رحمه الله اذا اصله جرحا يجب القود باي آلة كانت فان لم يجرح لا يجب القود باي آلة كانت فلو انا نعلم
ان القصاص وجب عقوبة يعني بعد ما ادرك الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها بمنع قبل الارتكاب

الجناية فان سوعد زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى ولكم في القصاص حيوة وانتهاك الحرمة تناولها
بما لا يحل كما في الجراح وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا يطيق النفس احتماله ولا يبقى معه لانها اذا تلفت بذلك
فقد انتهكت حرمتها فاما الجرح على البدن فلا عبرة به بعينه في تعلق العقوبة واما البدن اي الجرح على البدن وسيلة الى
الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية [illegible] لو لم يسر الى النفس لا يجب القصاص فما يكون بغير وسيلة
كان اكمل اي فما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى ونحوه [illegible] العظيمة مثلا كان اكمل في الجناية
من الجرح لانه [illegible] لا يطيق النفس احتماله من حيث الزهوق للروح بنفسه والفعل الجارح من حيث انه بواسطة الجراحة
والجرح وسيلة يتوسل بها الى ازهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية فلما كان
هذا اتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما يثبت القتل
بالذبح والسكين والنشابة بالدلالة يوضح ما ذكرنا ان هناك قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع
الاصبع والغرز بالابرة والضرب [illegible] على ما ذكره في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل
وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى اولى لانه لا يرجى منه الحيوة اصلا والدليل عليه ان
قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قطاع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص
ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق وكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغري رحمه الله
والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذي ذكراه انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله
[illegible] اصل في كل فعل الكمال يعني اذا اضيف الحكم مرتبا على سبب [illegible] العدم
ان كان ذلك الحكم من جنس ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما يثبت في الكامل
وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت فيه ما لا يثبت مع الشبهة فالاصل
في الزنا وقوعه في محل محترم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل في الجناية على ما ذكر المحل ثم تعلق الحد
حكمه وهو الجريمة التي هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم
اليه وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة وكذا [illegible] ثبوت حرمة المصاهرة في الجزئية والبعضية لانه
هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل
الخاطئ فيه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية
مما يثبت مع الشبهات وههنا الكامل ما قلنا اي في معنى الجناية ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة وباطنا
باراقة الدم وافساد طبايعه [illegible] هذا هو الكامل في [illegible] حيوة الآدمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا
وكان المفوت الكامل فساد البنية ظاهرا وباطنا فجعل هذا الكامل اصلا في قوله صلى الله عليه وسلم العمد قود
[illegible] لان القود ما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة [illegible] فلا بد من اعتبار وصف الكمال
فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندرئ
بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه ودليل النقصان حكم الذكاة فانه يختص بنقض البنية
ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان
كان في غير المذبح وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لا نعني بهذا ان نفعل القتل او نباشر الجرح
الجناية على الجسم اي على البدن لتندفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس ولا
يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها بل نعني به الجناية على النفس التي هي معنى من الانسان وهي
وطبايعه عند اهل الاسلام والقصاص مقابل بذلك اي بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى وكتبنا

عليهم فيها ان النفس بالنفس لا بالجسم فيرجع يعني بالنفس الى المعنى لانه هو المقصود ولا نريد به ان الروح
عندنا في معنى الانسان كما هو مذهب البعض واما الروح فلا يتصل الجناية بغير من العباد ذكر الجناية على
المعنى وهو الطبايع [illegible] لاستكمال الجرح تخريب البنية ونزوف الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل
اثر فعله به قصدا والمجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان باراقة قصدا فيتكامل الجناية
ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل موجبا للقصاص لانه يسيل الدم فيوثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون
موجبا الحل في الذكاة لان المعتبر هناك تسييل جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع
الاوداج والحلقوم عند التيسير فظهر بهذا ان اعتبار الكمال في معنى الجناية اولى مما قالاه خصوصا في
العقوبات لانها تندرئ بالشبهات ولا يلزم علينا ما ذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب
ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي فعل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا
فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور [illegible]
فعل ابو حنيفة رحمه الله [illegible] الظاهر شبهة فلم يوجب بها القصاص [illegible] احتمال [illegible]
وكذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو الظاهر [illegible] في تفسير عمد القتل عند الناس والله اعلم قوله
ومن ذلك اي ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا [illegible] اللواطة على قولهما [illegible] والعياذ بالله للاستعانة
او حد الزنا لم ينص [illegible] حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة واتيان المراة الاجنبية في الموضع المكروه مثل
حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كانا محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيهما الحد ولكن يجب فيهما اشد التعزير وللامام ان يقتلهما ان اعتاد ذلك كذا في
عامة الكتب وذكر القاضي [illegible] رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما وطي المرأة في
الموضع المكروه منها يوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان
الملك يقتضي اطلاق الانتفاع واورث شبهة في الفعل تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو
ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة ومعناه اي المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء
في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك سمي سفاحا وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه اي لان
فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها
لا تنكشف بوجه وفي سفح الماء فوقه لان سفح النسل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا وزيادة لان المحل لا
يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه [illegible] القاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا من القائه في محل
ينبت على قصد ان لا ينبت لمانع من الوقت وغيره وفي الشهوة مثله لان معاني الشهوة من الحرارة واللين وغيرهما
محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث الا ترى ان الذين مالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين
وان كفارة الفطر تجب فيهما بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء
فيه وفيما دون الفرج لا تجب [illegible] دون ذلك وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة تثبت بنفس الايلاج
كما في الجماع لانهما سواء في المعنى الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا تجب الا بالانزال ثبت انهما سواء في اقتضاء
الشهوة الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يمنع كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت
حكم السارق فيه بعد وجود كمال العلة الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان مختصا باسم لاختلاف
في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه وهذا معنى لغوي اي ما ذكرنا من معنى الزنا ما يستوي فيه [illegible]
يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن
هذا اي عما ذكر لهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان شرطه المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة
ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين احدهما ان الجناية في الزنا انما تعلق بسفح
الماء على وجه يفضي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان العزل يخلو من الزنا ولا يمكن ايجاب
تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب ولا نفاق عليه فيهلك وهذا اهلاك [illegible]

فالنبي صلى الله عليه وسلم من اخذ لقيطاً فقد احياه ولهذا لو اكره الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام
لو اقدم ياثم كما لو اكره على قتل انسان وفي اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل
بالعزل في الحرة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها وليس فيه افساد
الفراش ايضا لان ذكر باشتباه النسب لا يتصور لذكورة الرجال اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا لها
فاما لا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قاله لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل
لها في الحدود فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد
افساد الفراش ولا اهلاك الولد وكذا زنا الخصي يوجب الحد ولا ماء له يؤدي الى افساد الفراش واهلاك
الولد قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش
واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا تنعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت
بوطئها وكذا الخصي لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في
الصبي والثاني ان الزنا كامل بخلافه الى آخر ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب وتقرير معناه ما ذكر ابو بكر العربي(?)
رحمه الله ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي فيما يميل
الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشرب البول لا يوجب الحد
لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب
عليه انما يجب استدلالا(?) بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل
اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على
شرع الحد على هذا وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا
يقوم به وحده انما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان
اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع
فيه لان الحرمة المجردة تثبت في الزنا بدون هذه المعاني وهو ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك
البشر حكما وان يكون فيه افساد الفراش غير معتبر لايجاب حد الزنا بل هي تثبت بموجبة للحد حتى يرجع
اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبر ما ذكرنا من المعاني وهي في اللواطة غير موجودة
والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اي مع كونه اكبر
الحرمة من الخمر فان حرمته لا تنكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن
محرمة في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول **قوله** ومن ذكر اي من الكتاب بالدلائل
الاول فيه رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطأ والحلف المنعقد
فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا بحكم الجناية ولهذا سميت كفارة لكي ستارة للذنب لان الخطأ عذر مسقط
للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب انما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو
قتل النفس المعصومة فلان تجب في العمد وهو في معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب لا يسقط
الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى
الجناية فيه وكذلك اي كما وجبت الكفارة في الخطأ بالجناية وجبت في اليمين المعقودة وهي الحلف على امر في المستقبل
بمعنى الجناية وهي صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن
لاجل ذلك فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى لان خطر الغموس من حيث هتك المعبود اذا
حنث فيها لانه هتك حرمة اسم الله تعالى [illegible] اذ في الغموس كذلك يؤكده ان اليمين نوعان يمين بالله
تعالى ويمين بالطلاق وحكم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب يوجب ما يوجبه اليمين بالطلاق وشرط

في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجبه في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها وما
ذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت
لدفع الاثم وهو يحصل بالجناية وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القود به او لم يجب كقتل الاب ابنه
عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مثله المستأمن(?) في دار الحرب عمدا وكذلك الغموس لان العمد كبيرة
محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على
... اقسام عبادات محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب في نيل الدرجات ولا يجوز
ان يصير الجناية سببا لذلك وانما تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة وعقوبات
محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزجر عن المعاصي لا عن المباح
وكفارات وهي تتردد بين عبادة وعقوبة اما معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الا جزاء كالحدود والعبادات تجب
ابتداء تعظيما لله تعالى واما معنى العبادة فيها فلانها تتادى بالصوم وما تقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن
معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتمحوه ولن يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا
وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا واذا ثبت انها مترددة
بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة
الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور وكذا
الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة مع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد
والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببا للكفارة لان الاثر ان المباح المحض لا يصلح سببا
للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر
لا يصلح المحظور المحض كان اولى فاما الخطأ فدائر بين الوصفين اي الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة
رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما
معصوما فصلح سببا لها وكذا في المعقودة صفتا الحظر والاباحة من جهتين احدهما انها تعظيم الله تعالى
وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت بيعة نصر الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم انهم لا
ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلي رضي الله عنه كان يحلف في المبايعة للبعض وهي ايضا منهي عنها بقوله ولا تجعلوا
الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم
عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة
انما تاخذ معنى الحظر باعتبار نقضها وهو فوت قوله والكذب غير مشروع اي الحنث غير مشروع فكانت دائرة
بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة وهذا الوصف يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوصف لا يدل
الى ان بعض اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعلق
الكفارة بوصف الجناية منفرد اغلظ وان الاستدلال المذكور غير صحيح ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار
في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا
لصومه لا تجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه هنا من جهة دون وجه فانه من حيث انه تناول
مع حصول فضح السهو مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح
سببا للكفارة على ان كفارة الفطر بسبب العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يتمحض فيه الحظر فكذا
في طريقة الامام البزدوي رحمه الله وذكر في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث

انه ملاقٍ فعل بنفسه الذي هو محلوك له واما الحظر فمن حيث انه جناية على العبادة وبه يرتفع النقوض من انه
اذا افطر بالحجر والورق عمدًا فانه تجب الكفارة وفي ابراز اسرار هتك العبادة ولا يلزم كفارة من افطار فانه لا يجب
مع شبهة من اباح لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح في نفسه محظور بصوم كجماع من اهل واكل خبزه وانما يشترط
محض الحظر لحق المفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة في ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في
رمضان وكذا الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم وحيث كونه حرامًا في نفسه الحد اللائق هو
عقوبة وبسبب المعنى الآخر كفارة فلا بد من الفاحرمة الفعل في نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال في نفسه
لولا الصوم وتحقيقه ان الكفارة تجب للافطار لا بالجماع نفسه ولا فطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه ولا تقتضا
في نفسه حلاله انما حرم لغيره وهو الصوم فمثلنا فلم يكن حرامًا محضًا لما جاز فيه نفسه لوجوده في محله ولا يلزم
على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة ثم ما هو من جهة ولي لانا لا
نسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا نقضا والله
وانما يضاف وجوبها الى دنايته واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم معنى ولا يلزم
على ما قلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان محظورًا لان في القتل بالحجر
العظيم شبهة الخطا فانه من خطاء العمد عنده وقد دخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل خطا العمد قتيل
السوط والعصا على ما عرف في ملك المسئلة وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التاديب لان
ان احترامه للتاديب بها والمحل قابل للتاديب مباحًا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة ولما كان هذا خطاء العمد اي
شبه العمد كان محظورًا من حيث العمدية ومن حيث الخطا لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص والكفارة
ما يختاط في ايجابها الرجحان جهة العبادة فيها فثبتت شبهة الخطا كما ثبت في حقيقته وقد جعله ابي محمد رحمه الله
القتل بالمثقل على اصل ابي حنيفة رحمه الله في الكفارة في المبسوط شبه العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة وكان
هذا منصوصًا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب الكفارة وانما اكد الشيخ رحمه الله وجوب الكفارة بالرواية
عن الطحاوي والجصاص رحمهما الله وبدلالة رواية المبسوط لانه قد روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب
وقد قال ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح وحدث في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة
رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف قوله واذا قتل مسلم
حربيًا عمدًا لم يلزمه الكفارة يعني اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدًا بالاجماع فانه لو قتله بالمثقل يجب الكفارة
عند ابي حنيفة رحمه الله وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم
اذا قتل مستأمنا عمدًا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد بن عمران استاذ الطحاوي
عن اصحابنا رحمهم الله ورواية ابن سماعة عن ابي يوسف رحمهما الله لان الشبهة المبيحة تمنع عن الدم بعقد برائه
فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعًا ووجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة ثبتت فيه
فانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فيجعل في الحكم كانه في دار ولهذا لا يرث الحربي ولا يرث الذمي وان كانا
في دار من الاسلام ولا تتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دار الاسلام وهو القصاص يعتمد المساواة
فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة ثابت للمقوم في نفسه حين استأمن
كما ثبت التقوم في ماله حتى يضمن بالاتلاف بعدما دخل بنفسه فيمة نفسه كحال الذمي فكما يستوي بين دية
المسلم والذمي عندنا فكذلك يستوي بين دية المسلم والمستأمن ثم الشبهة في المسئلة الاولى وهي مسئلة المثقل
اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص
ولم تؤثر في ايجاب الكفارة فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل
لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت الحمل له فان قتل المستأمن حربيًا
مستأمنا آخر وقطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير وفي التتمة في القود اي وجب في اسقاط لان القود
مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وجوب القصاص لان نفوس المحل الواحد لا يوجب
بدلين ولو لم يكن القصاص جزاء مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية بعده كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة من اسراف المحرم
لو قتل صيدًا مملوكًا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه لانهما لا تنافي بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل
والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل من وجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا وانما قال من وجه لان القود
عندنا جزاء الفعل حتى ثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا
القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه لا يدور بين الحظر والاباحة وليس
فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحظور ليس فيها شبهة الا في المحل بوجه حتى تؤثر
فيه الشبهة الواقعة في المحل وفي مسئلة الحجر اي القتل بالمثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار الآلة لانها ليست بآلة القتل
خلقة على ما بينا ووضع الآلة للتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل فمنعت القود
والكفارة اي اثرت في اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعًا قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة
في الخطاء والمعقودة لا تجب في العمد والغموس قلنا السهو المشروع في الشهو لا يجب بالعمد اي بترك الواجب
عمدًا والعمد لغة ما فصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل الله بعد علمه وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما يجب
بالسهو لتمكن النقصان في الصلوة وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة ولكنا نقول السبب الموجب
بالنص شرعا هو السهو على ما قال صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم اذا كان عامدًا
وهو معنى قوله ولا تصلح ان تكون السهود لنيل العمد اي الوجوب في السهود لنيل العمد لما قلنا في وجوب
الكفارة اي في وجوبها في الخطا والمعقود لا في الغموس والعمد وجوبها في العمد والغموس وذلك لان السهو عبادة شرعت لله تعالى
جبرًا للفائت ولا تصلح المحظور سببًا له وهو تاخير واجب او تركه عمدًا قوله وقلنا نحن اي الكفارة ولهذا اي كان الاصل
ان عندنا لا تجب على المراة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها ولو
لزمتها لبين كما بين الحد في جانبها في حديث العسيف ولان سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو
المباشر لذلك دونها اذ هي محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون الفرج
بخلاف الحد فانه يجب بالزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية وفي قول آخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج
عنها اذا كانت طائعة لان سبب ايجاب المواقعة اذا كان لا يتحقق بدونها صارت كالمشترك كالاعتسال واذا كان ما لا يتحمل الزوج
عنها كثمن ماء الاغتسال قال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو صيانة كاملة مفهوم
منه لا من الوقاع لغة كالايذاء من التافيف وفي هذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فيلزمها الكفارة بطريق
الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان مع النقصان لا يجب الحد وبيان النبي صلى الله عليه
وسلم في جانبه بيان في جانبها لان كفارتها واهلها تحمل هو حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي
جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عبادة او عقوبة وبسبب النكاح لا يجري التحمل في العبادات
والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله اما المعتبر فزيادة على النص يعني اي المعتبر
او الزيادة على تاويل المزيد فكانت الجملة صفة لها وانتصب شرطا على انه مفعول له اي تثبت لكن الزيادة
لاجل ان يكون شرطا لحكم المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم يتعرض اي المنصوص عليه عنه متعلق بتثبت
وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اي وجب تقديم المعتبر او تقديم
ذلك الزائد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اي طلبه او لما لم يتعرض مستانف ووجب تقديمه

٢٠٨

جوانه وقوله فقد اوضحاه النص ثم سميته بهذا الاسم بيان يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وهي تقدير الملك
ليصح وكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضي وقد صرح الشيخ رحمه الله في بعض تصنيفاته
فقال لان اقتضى الطلب يقول اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضي مقتضى لان النص طلبه فصار المقتضي بحكمه
اي مع حكمه حكمين للنص لان حكم المقتضي تابع له وهو تابع للمقتضي فيكون المقتضي مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته
كما اذا وقع خبر المبتدا جملة مركبة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق
ولا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضي هو الاصل وتوقفه على المقتضي وافتقاره اليه يقتضي ان يكون هو تبعا للمقتضي
والشيء لو اجاز ان يكون اصلا تبعا وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضي اصلا انه لا يثبت في ضمن
المقتضي وانما يثبت ابتداء قصدا او من تبعية المقتضي انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته وكالاصل
توقف على الوضوء وهي اصل له وليست بتبع فصار الثابت به اي بالمقتضي بمنزلة الثابت بها اي بالصيغة او
بالعبارة بنفس النظم بدليل بتكرير العامل اي الثابت بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط
حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بالاتفاق والثابت به اي بالمقتضي يعدل اي يساوي الثابت بالنص لا
عند المعارضة فان الثابت بالنص اي باشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضي لانه ثابت بالنظم او بالمعنى
اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضي ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم
وكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى
ومما وجدت لمعارضة المقتضي مع غيره فساعر الخ بعد هنته نظرا وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد المثال فقال اذا
باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز الاعتق
لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم نفيسا دشرا ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا
تجوز ولو وقعت نصا يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء وانما قلنا انه دلالة لان سوق الكلام في خروج المال عن زيد
كان بمعنى النص لا بالنظم كسوق الربح في هو غير طاهر ولكن العاقل لا يقول لانه لا معارضة لان من شرطها ان
تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضي الذي ثابت المقتضي به كلام من الامر والدلالة ثابتة بالسنة فاني يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجيح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان قال
المشتري بعت هذا العبد منك بالف وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم
الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلا يكون ههنا نظير معارضة الدلالة المقتضي قوله ولهذا قلنا في هذا
القسم يعني في عمومه قال الشيخ ابو بكر الجصاص لا عموم له اي لا يجوز ان يثبت له صفة العموم وقال الشافعي رحمه الله
له عموم اي يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضي بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنص لا
بالقياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم من عوارض النظم وهو صيغة منطوق حقيقة فلا
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنطوق مفيدا للحكم بدونه
لا يثبت المقتضي لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم
للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه فبقي فيما وراء موضع الضرورة وهو تصحيح الكلام على اصله وهو العدم
فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهي سد الرمق وفيما وراء
ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكمه بل يبقى على ما كان قبل النص فانه عامل بنفسه فيكون
بمنزلة حال الركبة نظيره حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وذكر الغزالي في
المستصفى لا عموم للمقتضي وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تتضمنها ضرورة دلالة الالفاظ بيانه ان قوله

العموم للالفاظ لا للمعاني

صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ظاهره لنفي صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم
وهو نفي الاجزاء او الكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل وقيل انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط لعموم
لو قال لا حكم لصوم بغير تبييت لكان للحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لا صيام فالحكم غير منطوق به
وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان معناه حكم الخطأ ولا
عموم له ولو قال لا حكم للخطأ لامكن حمله على نفي الاثم والغرم وغيره على العموم ورايت في بعض كتب اصحاب الشافعي
انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلام صيانة له عن الكذب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم الكلام بايها
كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان
كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهرا عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا قوله مثال
ما قيل انه نظير هذا الاصل وهو المقتضي وكانه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم او معناه مثال
المقتضي او هو الاصل للمقتضي قول الرجل لغيره كذا انه اي هذا الكلام الذي هو طلب الاعتاق يتضمن البيع عنه
الحصول لغيره وهو صحة الاعتاق فان الاعتاق موقوف على الملك والملك على البيع في هذه الصورة لتعينه بيانا لدلالة
قوله على الف وشرطا له يعني ثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه وكذلك
شمس الائمة رحمه الله وهذا المقتضي يثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للتصرف كالشرط
قلت اما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا اذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان البيع
اذا ثبت تبعا يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع الاقامة بنية
الامام مولاه وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج فيعتبر فيه الامر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا
بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرف لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه
خيار العيب والرؤية ولو جعل المقتضي بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعي رحمه الله لثبت بشروط نفسه اي اعتبر
فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول ويثبت فيه الخيار الا ترى انه لو صرح المامور بالبيع في هذه الصورة
بان قال بعته منك بالف واعتقه لم يجز عن الآمر لانه ما امره ببيعه مقصودا وانما امره بالاعتاق وباعتاق عنه
فاذا اتى به مقصودا لم يات بالذي امره فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع
عن الآمر فثبت بما ذكرنا ان المقتضي ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة وفي هذا المسائل خلاف زفر رحمه الله فانه
قال يقع العتق في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم عن المامور ويكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه
فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصرح لا لابطاله واذا اضمر التمليك صار معتقا عنه
الآمر لا عبد نفسه ولانه لو اعتق عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامره اولى وكان هذا كما لو قال لآخر بع عبدك
عني من فلان بالف درهم او آجره عني من فلان بكذا او كاتبه عني بكذا ففعل لا يصح ولا ينفذ على الآمر فكذا ههنا وجه
الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب بما يناسب
شرطه وهو سببه اثباته بمقتضى الكلام كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالفسخ باعه بالغبن ولذلك المشتري
او يحبسه بفسخ الكتابة والبيع الاول بمقتضى التصرف الثاني وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك
الذي هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضي تبعه لا محالة
كالامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا
استئجار الارض للزراعة يقتضي شربها لانه شرط امكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك
اولا بالالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاهانة من المامور تمليكا منه اولا ثم اعتاق عنه فثبت تمليك بالالف ثم
الاعتاق فكانه عقد البيع ثم حصل الاعتاق بعده كما يقول لغيره اد عني زكوة مالي او كفر عني ففعل اجزاه

وان لم يصح ادآ الزكوة والكفارة من مال نفسه لانه ثبت تمليكا او اقراضا منه اولا اقتضاء ثم توكيلا عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا ونبني على ما ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وان معنى قوله عنى كالعبد الذى هو فى الحال لا عند مضادة العتق اياه ومقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والملك فيما بين فيما لو قال اعتق هذا العبد عنى **قوله** لو اعتقه بنفسه لا يصح فلا على الوجه الذى ذكرنا لو باشر بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه لا يمكن تصحيحه الا بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له صار هذا بيع القبض واجارته وكتابته قبل القبض فكان ذلك فاسدا فكان الاعتاق قبل القبض جائز فامكن التصحيح ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قال لامرأته تزوجى فانه لا يثبت طلاقا اولا اقتضاء ثم النكاح لان المقتضى تصحيح الملفوظ ولا يحصل هاهنا كذلك لانا اذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج لانها تزوج بما لكها امر نفسها الا بامر الزوج فانه لا ولاية له عليها واذا لم يصح بعد الامر به لا يمكن اثبات الاقتضاء لان من شرطه ترويج الفراغ عن الولاية للطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه ثبت الا مما لا ضرورة **قوله** ولهذا اى ولان البيع ثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه **قال** ابو يوسف والشافعى رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء كما ثبت البيع فى المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض لانه لا عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فثبت بشروط العتاق ويسقط اعتبار شرط وهو القبض مقصودا كما سقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه تبعا لما اقتضى العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وهو اوفق من تركيب الكتاب **قلنا** لما ثبت بشروط العتق ثبت ما لا يحتمل السقوط بالعفو كذا الهبة التى فى ضمنه وهذا لان ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض ممتنع مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض ممتنع فيما اذا قال اعتق عبدك عنى بالف درهم او بطل من خمر وهو على خلافه **جواب** عما قال الفعل بقبض حتى لا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المعتبر قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لا يجاب ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرطا فيصح ان يسقط شرعا تبعا لكلام آخر فعلى قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما فى هذه الصورة والبيع الفاسد مثل الهبة اى ثبوت الملك يتوقف على القبض فى كل واحد منهما لما قلنا انه ثبت مقتضى بشروط المقتضى لا بشروط نفسه **وقال** ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله عليهما يقع العتق عن المامور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا وجه للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك بدون القبض فلم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان قبض العبد اى نائبه بحكم الاعتاق سابق على ملك المولى لانه حال العتق ملكه وباعتاقه ابطال للملك والمالية فى يد نفسه اى يد المولى لانه فى يده او فى يد العبد لان مالية فى ذاته حقيقة ولم يوجد عن شرعا مع اشتراط القبض على عبد رب المال فى المضاربة لم يكن للمولى ولا له استرداد ما اودع العبد من المودع وذكر اى المتلف وهو المالية لا يصلح ان يكون معوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل فى يده شئ ولا هو محل للقبض لانه هالك فاذا لم يوجد فهو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق فيما لا يملك فوقع عن المامور لانه لاهل له وانه يرجع ذلك الى الجواب عما قال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذى يقبض الى المالية والهبة يقع عن ملك المالية والعبد فى يد نفسه فيقع الملك متصلا بالقبض بيده قبضا كهبة الدين ممن هو فى يده حيث يكتفى بذلك القبض ولاى فقير جديد وكقوله لو ذا اطعم عن كفارتى عشرة مساكين حيث يكون ويجعل الفقير قابضا نائبا عن الآمر والدليل على ان البايع لا يملك حبس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبده اشترلى نفسك من مولاك ففعل لان العبد فى يد نفسه فلما باع صار قابضا لنفس المبيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا هاهنا فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلفت على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احد قابضا لها بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر اولا ثم لنفسه وكذا فى مسئلة البيع لم يتلف الملك والمالية بل انتقل الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه فى القبض **وقوله** ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان ثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعى فنوثر فى اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض فى التسليم شرط لا يحتمل السقوط فى الهبة بحال اذ لم يوجد بصورة او حيث الهبة الملك بدون القبض بدليل السقوط وهو انه لا يعمل فيه محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله واما القبول فى البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا نجعل تقدير الكلام بعه منى ثم اعتقه لان على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كانه قال اشتريته منك فاعتقه عنى وكان المامور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقته عنك كذا فى طريقه الامام البرغرى رحمه الله وذكر اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله معتبر به فى الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يعمل اصلا لشرعه وحكمه بنفسه فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل فيما احتمله **قال** شمس الائمة رحمه الله واذا كان ما سبب الملك به وهو القبول فى البيع الصحيح يحتمل السقوط صحيحا بطريق الاقتضاء فكذلك ما ثبت به الملك وهو القبض فى البيع الفاسد بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيما احتمله السقوط وهما كذلك وهذا البيع الصحيح زائدا وذكر الامام البرغرى رحمه الله واما البيع الفاسد فليس القبض فيه شرط اصله فان الجائز يعمل بدون القبض فى الفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى القبض فقوى واذا اشتمله بحكم العتق تقوى به فصار مثل الجائز فى هذه اى كالهبة فيستغنى عن القبض فيعمل عمله على ان القبض ساقط لا على ان لا يجعل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اجازتها سرا لا يرى ان الهبة الجائز لا تعمل بلا قبض وذكر فى المبسوط ولو اشترى امة بالاقالة العبد وان بلغت بالاعتاق ولم يحصل فى يد العبد شئ منها ولكن من حيث ان العتق يقع بهذا الاعتاق يتوجه فيه اذى فيصح وذكر فى البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع السوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال فى الثمار على رؤس الاشجار لو قوع الملك فى البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى رحمه الله يقع العتق عن المامور فى البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كما فى الهبة **قوله** ومثاله اى مثال ما مر فى قوله لا يعم الا ما دخل اعتدى ناويا للطلاق فان الطلاق يقع مقتضى بوجوب الاعتداد لانه من ضرورة لو اعتبر ادعى النكاح تقدم الطلاق فصار كانه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدى ولا يلزم عليه قوله انها فى العلة اعتدى ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لان للامر فيه بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العلة لانا نقول لا اثر لقيام العلة فى تعديه لان موجبه ان يحب عليها الاعتداد بهذا الكلام اثره الجابه ووجوب هذه العلة كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه ثم تصحيح هذا الكلام وجهان اصحهما ان تقدم الطلاق عليه ولا فرق ان يجعل مستعارا للطلاق على ما يصح فى تقديم الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها سوى تتميم تلك العدة كما لو طلقها جرى فيه مثل متعارا اللطلاق تصحى له اعتبارا على القاعدة ويهدا ان ذكون الطلاق بائنا اقتضاء لم يصح نية الطلاق حيث لم يكن بائنا لان المرجوع لتدفع بالواحد الرجعية فلا تصار الى الثلاث والبائن من غير ضرورة **قوله** ومسائل خلاف الشافعى رحمه الله اى مسائل المقتضى الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر او ان شربت ونوى مخصوصا الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام وشرابا دون شراب يصدق اصلا عندنا بالاقتضاء ولا دلالة لانه لان الاكل اسم للفعل والمحل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل العلة لغة لان الفعل لا يكون بدون المحل مستكمل مقتضى فكان ثابتا فى حق تلفظه من الاكل دون جهة اللغة اذ هو مما اورد الملفوظ على ثابت فكان ثابتا لنية واقعة فى غير الملفوظ فيلغو وكذلك فى مسئلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت

وفى نوع آخر

وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان للخروج مكانا لا محالة فلا
يقبل التخصيص بالنية وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة
لم يصدق قضاء ولا ديانة وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر ولنا انه ذكر الفعل
ولم يذكر السبب وانما يثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم له مطلقا فان قيل المصدر في ذكر
الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيجب ان يصح كما لو قال ان اغتسلت
غسلا ونوى غسلا دون غسل يصح ولو قال ان اغتسلت غسلا انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فتعلق بعينها فقال عنيت به
الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى قلنا نعم المصدر مذكور والاغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع
الى صيغة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب ولا اسم الموضوع للسبب هو الغسل فوجب العموم في الاسباب
فيصح التخصيص فيه وكذا في مسألة الخروج نوى خصوصا من صيغة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكره الشيخ رحمه الله في شرح
الجامع فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا
فرضا او نفلا يجب ان يصدق لانه ذكره بلفظ مشروع للجامع فيدل على الماهية فقط ولا يتناول ما لم يجع كما لو
من حيث انه تخصيص يصح ان يجيء من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد لا باعتبار انه غير متنوع في نفسه لا يجيء
غسل جميع البدن لغة ويكمل الا وضاف ذلك الاسباب ولهذا اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا في غيره وذكر
في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا لا يصح نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم
عموم فيقبل نية الخصوص من العموم فتصح نيته فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور
فلا يقوم مقام الاسم ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في ضمن صيغة الفعل لانه اقامته مقام الاسم
كما في غيرها ثبت ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال اردت ان اغتسل فلانا دون
غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها
على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص في هذه المسائل كلها خلافا للشافعي رحمه الله لان المقتضى
عموم عنده فيقبل التخصيص بخلاف قوله ان اغتسلت احدا فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لان العامل
الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت فعملت التخصيص وكذا اذا قال ان
اغتسلت غسلا ونوى الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وقد دخل من قبيل اسبابه وليس بمصدر فقد وقع في
موضع النفي منكرا فيعمل العمل بتخصيصه لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدق قضاء واصل هذا الفصل
ما شرع في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول له
كما ذكرنا او الوقت كما اذا قال ان طلقتك اراد يوم الجمعة او الحال كما اذا قال لرجل بالعربية ان كلم هذا الرجل اراد
حال قيامه او الصفة كما اذا قال لا اتزوج امرأة واراد امرأة كوفية او بصرية كانت نية المرأة ولا تعمل في هذه
المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولو كان التعميم بالطلاق او العتاق وحصل الطلاق والعتاق بالحكم
وهذا آية العموم الا انه ليس ذلك لاصل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور هذه الافعال بدون
الطعام والشراب والمكان يحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها
او راكب او راجل يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان كون مسألة
الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه
في العموم ويبينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء فامر شرعي ضروري وكما قال بعض الائمة وسوق المقتضى شرعا
لا لغة مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا افتقار من حيث الشرع
بل من حيث العقل كما لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا
لا لغة كما ذكره بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون

منطوقا فانه يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني
او يمتنع وجوده عقلا الا به مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطء او الملك
لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا تعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان او لا عمل الا بالنية لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ
يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيما ذكر
من نظائر المحذوف بات يدل الفعل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره الشيخ رحمه الله
على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكره بلكر الشيخ ان هذه المسائل
ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدي لما كان المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما
ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور قوله وقد يشكل على السامع الى آخره اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع واختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا رحمهم الله
الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع
المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لا يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص
ليتحقق معناه ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اقتضاء
لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون السؤال من اهل البيان ليتحقق معنى الاهل اقتضاء
ليفيد قال وقال صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وعينها غير مرفوع فاقتضى
ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا فصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في المواضع في
الآخرة والحكم في الدنيا وعندنا انما ينتفي حكم الآخرة لا غير لان بهذا القدر يصير مفيدا فيزول الضرورة قال
وقال صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات والمراد حكم الاعمال فان عينها تثبت بلا نية وعند الشافعي رحمه الله
يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الا حكم الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع فلما ثبت
هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعدا الى غيره كانه قال ثواب الاعمال ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان
العموم يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر على ما ذكر بعد هذا سلك
طريقة اخرى وفصل ما بينه فقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا
ووضع علامة يتميز بها المحذوف عن المقتضى فقال وقد يشكل على السامع الفصل اي يشتبه عليه الفصل
بين المقتضى والمحذوف على وجه يتصل اي الذي حذف والاصل الاقتضاء ولكنه ثابت لغة وآية ذلك اي
علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضاه غيره وهو الذي يسميه مقتضيا يثبت عند صحة الاقتضاء اي
يقدر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي اذا كان الذي محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع
ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس في الحذف
انما يجوز اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملتبسا وليس ههنا التباس لجواز الحذف ثم لتوضيح ان من
قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال الا ترى انه لما اضمر للشان حتى ذكر
الاهل الذي هو مصرح به انتقل الاضافة اي اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى
لان المقتضى لتصحيح المقتضي وتقريره لا لنقله اي لنقل المقتضي عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد تغير الكلام
بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تغيره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق
الحجر فانفجرت وقوله جل ذكره فادلى دلوه قال يا بشرى اي فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى

وفي نظايره كثيرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضا على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعي واذا كان كذلك لا
يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو انه يتغير عند التصريح به لازم وذكر
جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح يتغير بتغيره وقد يتغير كما في قوله واسال القرية فلزومه في
المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وفيه ضعف ستبينه وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوي
والمقتضى امر شرعي **قوله** ومثله اي مثل المحذوف نحو من قطان او مثل قوله تعالى واسال القرية قوله صلى
الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه لما استحال ظاهره لحصول الفعل بظاهره واجراؤه
عليه لان ظاهره يقتضي رفعهما بالكلية عن جميع الامة لكون الام فيه عبارة عن جميع من آمن بالنبي صلى الله عليه وسلم
الى يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطا والنسيان للماهية وللاستغراق اذ لا عهد بالاجماع والعقل
غير محمول الفضاء الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما في الامة فلا بد من تقدير شيء يكون باضافة
الرفع اليه تصحيح الكلام وهو الحكم لانه اللائق بمنصب هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما
ثبت ان الحكم هو المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من اسناد
الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطا واخواته الى غيره ومعنى جمع الشيخ رحمه الله بين المقتضى والمحذوف في قوله في
الحكم مقدر اي محذوف وما هو يتحقق الفرق بينهما وهو ان المقتضى ما اثبت به الكلام مثل قوله تعالى فالعمى قدرناه والمحذوف ما
اثبت له مثل قوله تعالى واسال القرية وهو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مقتضى وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما
اشارة الى انه اراد بذلك النوع لا غيره والى انه لا فرق بينهما فيما هو بصدده وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم انما
ومثل قوله تعالى واسال القرية اي مثل الحديث المذكور قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات ان المقدر فيه
من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما امتنع اذ لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام
المستغرق الجنس على الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل بما دية الى الكذب الذي هو مستحيل
في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من اخراج شيء يصح به الكلام ويمكن
العمل به وهو الحكم او الاعتناء وعلى ذلك المقدر يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدا المحكوم عليه
ويرتفع بالابتدا او يتحول لفظ الاعمال الذي كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف
لا من قبيل المقتضى ولما سلك الشيخ رحمه الله هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين
المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او
باطلاقه فكذا هذا لانهم مع ذكرهم تقديره وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فيثبت انه من باب الاقتضاء
اذ ليس كا نفي من العموم غيره فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل
الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عند ما ذكرنا يلزم من عدم
جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء وقد جربنا ان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق
بين المقتضى والمحذوف فان واحد منهما احتصار لكان عاما اي يقبل العموم لان الاحتصار احد طريقي اللغة فكان
المختصر بالساقط والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعي ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص
فلا يتعدى الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا
وشمس الائمة وعامة المتاخرين قد اختار الشيخ في شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي
زيد في التقويم ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان تقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح
فارقة بينهما لان في المقتضى قد يتغير الكلام ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى
وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمامور بل يصير ملكا للآمر فيعاد على ذلك التقدير كانه
قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير وفي المحذوف لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى فاضرب بعصاك

الحجر فانفجرت فيما لم وما ذكرتم من الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام
بتصريحه لا يعرف بالجزم تقرير الكلام في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لا شترا
في التقرير وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكلام ما واحدا وكذا المقدر في الحديثين المذكورين
ليس من باب الحذف الذي يتميز لان الكلام قد تم مفيدا للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول المافدر
فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن وانما التقدير فيهما لما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون
هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذكر التغير وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضي وتقريره فلا يجعل
مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذكرها مثل مع التغير
الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا ومصححا واما على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي
نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعل فعل التطليق لكلا ان ثبتنا ان غرضه ولهذا لا
ان اظهره او جر مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه التعميم واعلم ان عند القاضي الامام
ابي زيد رحمه الله لما كان المحذوف من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه
الشيخ رحمه الله في التعريف ولكن لما خالفه لا بد من ان يزيد في التعريف قيدا يخرج به المقتضى من المحذوف ليصير الحد
مانعا فان يقول ولما المقتضى فزيادة على النص يثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او نحو ولم يفعل فتم الحد
وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته للمقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي **قوله** ولهذا قلنا اي
ولان المقتضى امر شرعي ضروري قلنا اذا قال لامراته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع
الا واحدة كما لو لم ينو شيئا وقال الشافعي رحمه الله تعمل نيته ويقع ما نوى لان قوله طالق يقتضي طلاقا والمقتضى عنده
المنصوص عليه فعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق ثلاثا او قال لها طلقي نفسك او انت بائن ونوى الثلاث
والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان بيانا منتصبا على التعميم
والتفسير انما يصح بيانا بمحتمل اللفظ لا بتغيير وكذا اذا قيل فلان طلق امراته صح الاستفسار عن العدد
فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل اللفظ العدد لما استقام الاستفسار ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلغت نيته
كما لو قال لها اذهبي ونوى الطلاق الثلاث لا يصح اذ لا يتضمن معنى اذهبي وهذا لان المذكور وهو
طالق نعت المراة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد
ولهذا لا يقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لا خلاف فيه فان عند الخصم عمل النية في
الطلاق الذي دل عليه طالق لا في طالق ولكن ذلك الطلاق يثبت مقتضى لانه لا يكون ما دما في هذا
الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق لتصحيح الوصف بناء عليه وذلك يقتضي ايقاعا من قبل الزوج وفي
تصرفه ذلك فاثبتناه لتصحيح هذا الوصف منه ضرورة واذا كان ثابتا اقتضاء كان ضروريا فيصح الكلام
في حكم غير الملفوظ فلا تعمل فيه النية لانها لا تعمل الا في الملفوظ **قوله** لان المذكور نعت المراة
اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذي هو محل النية والطلاق الواقع بهذا الكلام
ثابت شرعا مقدما على المذكور ايضا لا لغة لان المذكور هي المراة ما وصفها اي وصفها لا الطلاق لان قوله
انت عبارة عن المراة وطالق عبارة عن الوصف والمراة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع
الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شيء منها ثابتا لغة للنية اي لا يكون لا فضا بين المقتضى
والطلاق الواقع ضروري لا عموم له لما مر فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم
ما لم يتكلم به فلم يصح وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ رحمه الله تقديما وتاخيرا وترتيبه والطلاق الواقع
مقدم عليه اقتضاء لان المذكور هي المراة ما وصفها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لا عموم له وانه
قد نوى عموم ما لم يتكلم به فلم يصح **قوله** ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله انت طالق ثابتا لغة جواب
عما يقال لا نسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما في قوله طلقي نفسك لان كل مشتق

٢١٤

اسمًا كان او فعلًا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللغة فيصح نية التعميم فيه
كما في جاهد وقال نعم يرد ههنا كما قلت الا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح به الوصف عليه كضارب
وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لا على مصدر قائم بالواصف وههنا
وصفت المراة بالطالقية فدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر قولك طلقت المراة طلاقًا لا على طلاق قائم
بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراة فكان امرًا شرعيًا لا لغويًا ولان
النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا تاثير له في ايجاده فان قولك ضارب وجالس مثلًا يدل على
قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس اصلًا الا ان كان ما نحن فيه كلامًا
صادقًا وما وقع كذبًا ولغوًا وههنا ثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودًا اصلا اقتضى ذلك فكان
لا لغويا ولا نعا استطالوا لو جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارًا او هو بمعناه انشئ الطلاق
فلم يكن ثبوت الطلاق بهم باب الاقتضاء لان حكم ضرورة صحة الاخبار لانا نقول معنى صيرورته انشاء
هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير حيث ان الطلاق لم يكن ثابتًا وثبت في الشرع انشاء وبكل طريق
ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريًا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارًا
لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على
وكذلك ضربت ثناء على مصدر ماض يعني وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت
يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقتك موضوع على ما له يدل على مصدر ماض لغة لا على
مصدر في الحال فينبغي ان يكون التطليق لم يكن موجودًا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعًا
تصحيحًا له واوجب مصدرًا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت به شرعيا لا لغويا فلم يصح منه نية
التعميم لثبوته اقتضاء **قوله** واما البائن فجوابه على ما قال ان البائن في قوله انت بائن نعت مثل طالق في قوله انت طالق
فدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما تثبت شرعا بطريق الاقتضاء
تصحيحا له فيجب ان لا تصح فيه نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ولا نص لان الصريح اقوى من
الكناية فقال قد سلمنا ان البائن وما اشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد لا دلالة
له على العدد وان ثبوت البينونة بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله معتقد للواقع لانها
افترقا من حيث ان البينونة الثابتة به وان كانت ثابتة بالاقتضاء متصلة بالمراة في الحال اي يظهر اثرها في الحال حتى
حرم الوطي والدواعي على الزوج ولا اتصال لها بمحلها اي ثبوت البينونة في المحل اقتضاء بطريقين ثبوت بينونة تقطع
الملك اي الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اي حل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه
فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه فتعدد المقتضي حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضي
وهو البينونة فيصح ما دله انت بائن يحتمل البينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة وان اريد بها الكاملة
كانت هي الثابتة اقتضاء دون التاقيت من شرطها وقوع الثلاث الداخلة فيها بشرطها وقوع الثلاث وان
اريد به الناقصة فهي ثبتت اقتضاء دون التاقيت وهو معنى قوله على تقدير احتمال ثبت ان كل واحد منهما يصلح مقتضى
للفظ ومحتملا له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فيصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تثبت الادنى لانه
متيقن به واما طالق فلا اتصال بالمراة في الحال اي في الحال والاثم للوقت اي لا يستحكم والانزلي في الحال لبقاء
جميع احكام النكاح ومن حل الوطي ووجوب النفقة والسكنى لان حكمه في الملك اي في ازالته معلوق بالشرط وهو انقضاء
العدة او جعل بائنا عند ابي حنيفة رحمه الله وحكمه في الحل اي في ازالة حل المحلية معلوق بكمال العدد وهو ايقاع
الطلقتين بلا فرق وانما حكمه للحال اي الثابت في الحال انعقاد الحكم بوسع انعقاد العلة اي انعقاد علة توجب
الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثلها
اليها وهذا لا يعقل في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما تنوع بواسطة العدد اي اذا
لزم فان تقسيمه على نوعين لا يمكنه ذلك الا بالحاق العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق متنوعا الى ازالة
الملك والطلاق للثلاث وهو ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة واذا انقسم الاول طلقة
العدد صار العدد اصلا في التنوع وازالة الحل فلم تثبت مقتضى لقوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد
بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيجعل كل نوع مقتضى لقوله انت بائن وذكر في الطريقة البرغرية الا
العبارة ولا يلزم اذا قال انت بائن او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى
خفيفة وغليظة وهذا النعت ثبت ملاءمًا للبينونتين كانت له ان يعين احدهما فاذا عين ثبت ذلك النوع
اقتضاء وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة لا تثبت الا فيها وهو التطليقات الثلاث
فتثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق لا يوجد ثبت
هذا الوصف والثاني والثالث عدد آخر له فلم يكن تعميم المقتضي في البائن انما ثبت عموم البينونة لانها
لا يجمع بين البينونة الخفيفة والغليظة بل يثبت احدهما لا باثبات النعت اقتضاء الا ان ذكر المقتضي لا يثبت
لا بسبب ثبت به اقتضاء **قوله** اذا قال لها طلقي نفسك يحتمل ان يكون اشارة الى كلام مبتدا لا للعموم المجرد
ويجوز ان يكون من تتمة المسالة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة بعد قوله طلق
نفسك كالتمهيد لما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان
الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اي المصدر الذي دل عليه المستقبل ولا يتوقف ذكره على وجود الفعل
في المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فيصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لا لانه مختصر
من قوله افعل التطليق على مثال سائر الافعال اي الامر بها فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من
قولهم افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس كذا ضربت مختصر من قولهم فعل الضربة في الزمان الماضي
ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل واقل ما لو قال لها طلقي نفسك
طلاقا وكيسا يحتمل فانها يحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه واما طلقت فمعناه الفعل اي الاخبار
عن نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضي ونفس الفعل ووجوده لا يتعدد بالعزيمة او معناه طلقت
ذاته نفس الفعل فانه فعل انشاء وتطليقه الشرع لانه عبارة عن طلاق موجود قبله قصدا وقوله طلقت
كسائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا تصير خطوتين بالعزيمة
لا يعمل فيها الثلاث فيه وذلك لان قوله طلق نفسك في دلالته على المصدر لغة مثل قوله ان خرجت فعبدي حر في
دلالته عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدي حر ونوى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق
في الحكم وقال القاضي ابو الهيثم من الفقهاء من زعم لا يصدق بانه ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا احتمال
التخصيص كما في الاغتسال قال وجواب الكتاب اي الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا في
بعض النسخ العتيقة ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع
النفي فصار عاما لانصافه ومن صفاته انه قد يكون مديدًا مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى
السوق والمسجد ويعرف اختلافها باختلاف احكامها فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فيصح التخصيص فيما
بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضي لان فيه تخفيفا عليه وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر
ماض لا مصدر في الماضي الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فكان مثل قوله طلقي نفسك فيقبل التعميم
فيصح تخصيصه **قوله** ولا يلزم الى آخره اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نية له فالتيمين واقعة على الدار والبيت
لان المساكنة تقاعل من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل
منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع الدار

٢١٣

مسكن واحد وان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد حتى لو سكنا في دار واحدة لا يحنث الا ان يكون نوى
بلغو بيتا لان المسكن غير ملفوظ انما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لا لفظ له باطلة الا انها انما يحنث من حيث
انه نوى محتمل كلامه لان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك بان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه دائما كما
ذلك في بيت واحد على الكمال وان في الدار فتحصل الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما الا
اصل السكنى واذا نوى بيتا يحنث بحقيقة السكنى لان السكنى في دار واحدة شبه مساكنة عرفا وان كان في كل واحد
منا بيت في الدار فاذا نوى مساكنة بيت واحد فقد نوى نوعا من المساكنة
لكن بعد حمل السوت اي مطلق السوت عن ان نعين واحدا منها من حمله الكلام
اذ لا بيت عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض على المساكنة في الدار فان كان معنى
المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله ولا يلزم عليه اي على ما ذكرنا
ان المقتضى لا يقبل العموم وانه فيما ورد من تصحيح الكلام في حكم العدم المسئلة المذكورة فان الفواتر فيها ثبت
مقتضى للنسب وظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لان النكاح
موجب الارث ونكاح الوصية بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك في البيع واذ الشراء للنكاح ممتنع فيه
حكم وهو الارث مثل النكاح المقصود على قصد الا لو كان وظار ان النكاح لما كان من لوازم الملك ثبت بالبيع
الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما قالت امراة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عني بالف درهم او قال رجل لمولى مكوحته
اعتق امتك هذه عني بالف فعل ثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه وكذا هذا ولا يقال لا نسلم ان
الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة لانا نقول انما امتنع الارث
هناك بعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل بعارض الطهارة والاعتكاف والحيض لا لان لوازمه لو زال المانع بان
اسلمت المراة او اعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولعل ذلك
موجب للارث حال ثبت الارث عند زوال المانع وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت النكاح هنا
بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لا تصور ولد منا الا بوالد والدة وكان المنصوص على الولد منصوصا على الوالد
والوالدة لانه كما نص على الاخ يكون منصوصا على الاخ كذا ادا لا وجود للاخ الا بعد الاب فحصل قد بينا
ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح مبينا كما
الملك في قوله اعتق عبدك عني على الف وبعد ثبوت العقد بطريق الاقتضاء يكون ثابتا اقتضاء ودليل ثبوتها
الانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منتهي بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت سبب استحقاق الميراث وهو معنى
قول الشيخ رحمه الله مصدق في حال تقاه مثل النكاح المعقود قصدا قوله والثابت بدلالة النص لا يحتمل
الخصوص ايضا يعني كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص لانه لا يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل التخصيص
لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد
ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه
بدليل يعترض عليه فذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا رحمهم الله منهم
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع
الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فمثل هذا لا يسمى فيه معنى العموم
حتى يكون محتملا للتخصيص وقال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص انما ثبت بايجاب النص
اياه لا مما لا فلا يحتمل الخصوص وسياق انه غير ثابت وقال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت
باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص
وكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين وبه قال الشارح رحمه الله لا نصا على الشهيد لانه حي حكما
ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم وقوله مشوقة لنا وعلو درجاتهم فاورد عليه قوله

صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان ذلك بالاشارة فخصت حقه وهو مخصوص من عموم
تلك الاشارة وبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله ومن الناس من عمل
في المنصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب
الشافعي رحمه الله قسموا دلالة اللفظ الى المنطوق والمفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل
النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق
به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان
يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء
بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام منها ما بدا الشيخ رحمه الله بذكره في التمسكات
الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث
الغسل فالاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قائم او قام يدل على الخصوص اي على تخصيص
الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة عنه ونفيه عن غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد
المروزي وبعض الحنابلة ومن شنعوه وسمي هذا مفهوم اللقب وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص
ونفي الحكم عما عداه تمسك القائلون به واحتجوا في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص
فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي
بزانية ولا اختي زانية تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل بوجوب حد
القذف على القائل بهذا لاجتماع شرائطه ولم يكن ذلك الا لما تبادر الى الفهم وكذا دلالة موجب التبادر الى الفهم
يؤيده قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال
لم يمنعوا القول بالمفهوم وانما صاروا الى نسخه بقوله صلى الله عليه وسلم اذا
التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم
والمراد بالماء الاول الاغتسال وبالثاني المني وكلمة من للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال
واجب بسبب المني ومن الاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد ان يولج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار
ذا كسل كذا في الفائق وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في
الاشهر الاربعة الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة ومحرم ولا يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله لم يدل ذلك على تخصيص الاشياء بالغد دون
غيره من الاوقات في المستقبل ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال النبي صلى الله عليه وسلم
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من
اسباب الاغتسال قوله ولانه عطف على لما فيه من هدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحو هذا اي
قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اي التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة
على الخصوص كثير ولانه يؤدي الى الكفر لان النص لم يتناوله فان الشيخ رحمه الله في شرح التقويم النص موجب
حكما مقيدا انه يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا تناول غيره فلا يقتضي النص بذلك نفي ما تناوله
ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها فلا ندري انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب الحكم في ذلك الحكم
انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى فكيف يوجب النفي وهو ضده
ذكر في بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء او بدا انتفى لاجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة

مفهوم موافقة

لحن الخطاب

دليل الخطاب

من الكلية

والسكون والسواد والبياض فانه يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا نافيين محلين فكذلك السوق والا
لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض واعترض عليه بان ما ذكرتم عند
اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط النافي اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل هو الزوج والحرمة في
حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل في حق المستولي والحرمة في حق غيره وكذا البيع يوجب اباحته في حقه
ونهي عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره واجيب بانا لم ندع
استحالة اجتماعهما في محل مختلف وانما قلنا ان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يجوز ان يكون هو موثرا في اثبات ضده
والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح بنفسه ولا بالاستيلاء ولكن ان المحل لا يقبل من احد واحدا فاذا ثبت حق
الزوج والمستولي انتفى عن غيره ضرورة وكان المثبت للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر بالشيء يوجب المامور
ومن ضرورة الايجاب ترك ضده لان الاشتغال بضده يوجب الى تفويته فثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المامور
به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر باقتضائهما ايضا فاما تاثير الحكم
في محل فيستغني عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثبت وهو النص وقد احتج الفقهاء على
جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع
القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل مقابلته يؤدي الى ابطاله
وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو المسكوت بكونه يدل عليه بمفهوم
لا بصريحه والمفهوم لا يمنع من القياس وانما يفضي القول به الى ابطال القياس لو كان التعليل يقف ولا من شروط
القياس مساواة الفرع للاصل في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق
في تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق يثبت الحكم
لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة وتخصيص الفقهاء بالذكر في قوله وقد احتج الفقهاء لا يوهم ان القول
بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل على ثبوت التخصيص بالنص على الشيء باسمه وان عدم جواز
القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا او خطأ لا لان النص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الواحد
فانه لا يعمل بخبر لضعف في سنده لا لان النص يمنع من العمل به وانما خصهم لان من احتج على الخصم يثبت بقوله
لا بقول نفاة القياس ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود
ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع
جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار رسالة الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه ثم اجاب
الشيخ رحمه الله عما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء فان من استدلال من الانصار وهي لغتهم على
انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس الموجبة
له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار اذ يمار وي في بعض الروايات انما الماء من الماء وفي بعضها لا ماء الا من الماء
فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق وعندنا هو كذلك لان هذا الكلام موضوع للاستغراق ومن الانحصار
كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسال من المني اي بسببه لكونها دل الدليل على وجوب الاغتسال
من الحيض وهو النفاس ايضا ثم لا خلاف في ذلك وانه تعلق بالمني نصا ومعناه وجوب جميع الاغتسال
التي تتعلق بالمني منحصر فيه لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما تتعلق الماء وعلى هذا يمنع ان لا يجب الاغتسال
بالاكسال لعدم المني لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء ثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء
الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه
كما في النوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل من الاكسال مضاف الى الماء ايضا
فكان هذا منا قولا بموجب العلة واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتامل المستنبطون في علة النص
فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا الاصل اذا دل

ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله قوله ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه
الفاسدة ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف خاص كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها
النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين كلهم وقوله صلى الله عليه وسلم في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف
رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات كان ذلك دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدمه فذكر الوصف كما لو نص عليه
ويسمى هذا مفهوم الصفة وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على
نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة
فثمرتها للبائع فتخصيص العمد والسوم والتأبير بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك والشافعي وجمهور
اصحابنا رحمهم الله وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابي عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل
العربية وعندنا لا يدل عليه وهو مذهب ابي العباس بن سريج وابي بكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي
والقاضي ابي بكر الباقلاني وجمهور المتكلمين رحمهم الله واحتج الفريق الاول بما روي ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو
من ائمة اللغة حكى عن العرب انهم يفهمون المفهوم وقال في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه
يدل على ان لي من ليس بواجد اي مطل من ليس بغني لا يحل عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته وبانه من قال لغيره
اشتر لي عبدا اسود يفهم منه نفي الابيض واذا قال لامرأته اذا قام فهم منه المنع اذا لم يقم وبان تخصيص الوصف
لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت المعلوفة والسائمة في وجوب الزكوة لم يبق لذكر السائمة
فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير
المنصوص لا يفهم من مجرد ثبات الاسم الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر كعلمنا بان قولهم ضروب
وقتول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونقل الآحاد لا يكفي اذ الحكم على لغة
تنزل عليها كلام الله تعالى بقول من الآحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد وبحسن الاستفهام فان من قال
ان ضربك زيد عامدا فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة
حسن ان يقال هل اخرجها من المعلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق
ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي مجازا لا انا نقول من اين لكم ان الحمل على ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز
لضرورة دليل ولا دليل وبان الخبر عن ذي الصفة الحسنة غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام الاسود او خرج الابيض
على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عنه كذلك من الاسم ويمكن نفهم من الاسم واللقب فان الاسم موضوع لتمييز الاشخاص
والاجناس كالانسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت من الاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تعلق
الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قال ضرب زيد الرجل الرقوع لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون
التقييد بالصفات كذلك وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض فقالوا اضرب الرجال الطوال والقصار
عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا وقولهم لو
لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غير ما ذكرتم
النوادر عليه كثيرة قال لو كان له باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا فيه وطلبه وتوفر دواعينا
على طلب الحق قلنا ولم قلتم ذلك فانه يجوز ان يكون معلوما لكم فلعلها حاصلة ولم تعرج اعلمها فعدم العلم بالفائدة
العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة وهو خطأ والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عمه الحكم في اكثر
المطعومات غير الاشياء الستة في حديث الربوا وقد اختص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة
فقيل لعل الداعي سؤال او حاجة او مسيل يعرفه فلنكن في التخصيص بالوصف كذلك ثم نقول للتخصيص
فوائد اولاها ان الو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال في التخصيص بعض الصفات والاوصاف

تحريض للمجتهدين للثواب الجزيل اللاحق في الاجتهاد لسوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقيا لهم فيما بعدهم
في النقل ومن استنباط ولولاه لهذا الذكر لكان لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم فلا يبقى للقياس مجال
الثالثة انه لو قال في الغنم زكوة ولم يخصص السائمة لكان للمجتهد اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة
ليقاس المعلوفة عليها ان راى انها في معناها ولا يلحق بها فيبقى السائمة بعيدة عن محل الاجتهاد الثالثة يجوز
ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لا نطلع عليها فعدم
علمنا بذلك لا يتبين معه علمنا بعدم ذلك بل يقول لعل اليه داعيا لم نعرفه وما يستدلون به من تخصيصات في
الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف في تلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على
الاصل او معرفتها بدليل اخر او لقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا تقتضي نفيها كقوله تعالى ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء الصيد اذ يجب على الخاطئ وقوله تعالى وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك والحل ثابت في اللاتي
لم يهاجرن معه بالاتفاق وقوله جل ذكره ولا تأكلوها اسرافا وبدارا انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع
الذكر فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما الى امثالها لا تحصى وهذه المسئلة من
عظيم الفقه وللفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الى الاطناب فليقتصر على هذا القدر قوله وكذلك مثل قوله
اي نظير ما ذكرنا من الحمل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن علق حرمة الربيبة
باجزاء موصوفه بان يكون مضافة الى نساء قد دخل بهن فلا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف وكذلك
الزنا اي عدم الوصف يتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به قوله وذلك دليل على المرء اي
تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل على عدم الوصف وهو السوم على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفي
لوجب الزكوة في العوامل بالخبر المطلق وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة فكذا فيما نحن فيه ثم
الحق انه رحمه الله هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط
من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا للحكم
الى زمان وجود الشرط ونافيا له لولاه فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم
ذلك المسمى الى زمان وجوده فكان ما عداه واصله نظيره ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا
وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا له في الحال وكذا قوله انت طالق راكبة لا
يكون موجبا ما لم يوجد الركوب مع الوصف وقد تقرر من اصلنا ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند عدمه لما ذكرنا
انه موجب فكذا التقييد بالوصف وهذا بخلاف العلة اي الشرط والوصف يخالف العلة في انها لا توجب العدم عند
العدم لانها توجب الحكم ابتداء لا انه وهو موجب قبلها بل صار شيئا مؤخرا فكان ذلك الموجب الحكم وجودها
فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص باسم العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب
الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى صار التنصيص عليه مؤخرا للحكم الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم
عند العدم قوله وهو ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله في الغنم السائمة زكوة اذ
لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقطت الغنم لاختل الكلام ولم يبق
صفة يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤثرا نافيا ولئن اقتضى فرجحان الوصف اي اعلاءها اذا كان
مؤثرا احترازا عن مثل قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوان ليس بمؤثر في
حرمة البيع فانما المؤثر وصف النسيئة ومثال هذا النصاب قوله ايضا دفع ابهام وهو ان قوله هنا يحتمل ان
يكون اشارة الى الحط فيشكل من قوله ولا اثر للعلة في النفي فرفع ذلك الابهام لقوله ايضا وبين انه نظير التعليق
بالوصف كقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولم يتبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع

فيه لانه قد بينا معنى الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به ايضا لما قلنا متعلق
بقوله وههنا باطل قوله ولا يلزم على هذا الاصل وهو ان التخصيص بالوصف لا يدل على النفي ما ذكر في
المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في بطون مختلفة فان كان نسب الولد ... فقال هذا
ابني المولى الاكبر ولذلك لم يثبت نسب الاخرين منه الا انه خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب
الاخرين ليثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا ام الولد وهذا على زعم رحمه الله ثبت نسبهما الا انه لا اثر للتخصيص
في النفي وقد ثبت ثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانهما ولدتهما
على فراشه ونسب ام الولد يثبت من المولى من غير دعوى الا ان ينفيه ولم يوجد وكذلك الشهادات
عطف على قوله من اول اي ولا يلزم ايضا ما قال محمد رحمه الله في كتاب الشهادات المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى
لم يثبت النفي بالخصوص بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي
او فلان ولدي لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعلم او اسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المشار
والمسمى بالاتفاق بين العامة ولكن انما لم يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة الى البيان وهذا
ان السكوت محتمل والمحتمل لا يصلح ان يعارض الدليل لانه ترجح بقدر الدليل الاخر ان
سكوت الدليل والسكوت حمل على الرضا فكذلك ههنا وحيث انه ترجح وترجى انه يثبت نسب من اول الاعوان
من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوى النسب
فلو لم يجعل نفيا لبقي في عهدة الفرض ولو جعلنا نفيا لسكوت يحتمل بضرر الصبي وضرر المولى فوق ضرر
الصبي فرجحنا جانبه لعله النفي بحث عنه الخطاب وانما لا يبقى تحت عهدة الخطاب نسب الاخرين وهذا هو المراد
من قوله هنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتاج الى ان لا يلحق
من ليس منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فتتحقق عليهما واذا تقرر ما ذكرنا
تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوى نسب الاخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر بالدعوى ودليل
النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بالنفي فكذا بدليل النفي هذا نظير الى قبيل سكوت صاحب الشرع عن
البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل
النفي كذا في المبسوط وغيره قوله تعالى لا حاجة الى الدعوى لانهم ولدوا ام ولد لان امومية الولد تثبت بدعوى الاكبر
وسكوته هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت
لها من وقت الدعوى فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيها فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة
واما الشهادة فانما ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفه فلا اقل من ان يورث تهمة
وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكانا ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان ويجوز ابطاله
التخصيص عن الكذب فحدثت تهمة في الشهادة فترد بالتهمة بدون انهم لو قالوا لا نعلم له وارثا سواه في
هذا المجلس لا تقبل شهادتهم فكذا هذا فاما في الاحكام فلا يمنع اثباتها ونفيها ما اشبه بل الحجة للعلوم
وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اي تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان
ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم بالاتفاق
فلا يصلح دليلا على وجود وارث غيره في غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة وكذا
ذكرا يحتمل تخصيصهم المكان عليهم بالوارث يحتمل المبالغة في الوارث في معناه انا بلغنا كذا وكذا
ومسقط راسه ولا نعلم له وارثا غيره فيها بعد التفحص اتفاق فادى ان لا يكون له وارث اخر في مكان

آخر ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اي انا نحتاط في ذلك الموضع دون سائر المواضع فنحن على احتياط الا
بعين مجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتحقق فيها فعارض هذا بن احتمال الذي ذكر من احتمال فلا يمتنع العمل
بشهاداتهم بمثل هذه التهمة ومثل هذا ما روي لن ابا لبابة بن عبد المنذر لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاهل قبيلته هل تعرفون له فيكم نسبا قالوا لا الا ابن اخت له فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن
اخته ابي لبابة بن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم الكون من ذلك
وعمل بشهادتهم كذا ذكره في المبسوط **قوله** ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ما قال بعض
اهل النظر لن القران في النظم يوجب القران في الحكم وتمسك به لن حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين
فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعامة العلماء واجمعوا ان العطف
اذا كان ناقصا تشارك الجملة المعطوفة عليها في خبره وحكمه جميعا ولهذا قالوا لن الواو بين
الجملتين بواو النظم في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة
عنه تحقيقا للمساواة في الحكم وشبهتهم لن الواو للعطف في اللغة ولهذا سمي واو العطف عندهم وهو
العطف هو الاشتراك ومقتضى الاشتراك مقتضى التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك
الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلاما تاما ومن هو معنى قوله واعتبروا بالجملة
الناقصة والدليل عليه ان في كلام الناس توجب العطف الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر يوجب تعلق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه وكذا في كلام
صاحب الشرع قلنا نحن لن عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام لن يستبد بنفسه
وينفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام آخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو ولان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما
واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة ومن في الجملة الناقصة فانها لما افتقرت الى
الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة
على مثلها فلم تثبت الشركة وهذا لان عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى قال الله تعالى فان
يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل وقوله عز اسمه لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء وقوله عز ذكره
ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء وقوله جل جلاله قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا
ولباس التقوى وغير ذلك مما هو عمل متناه فلم تشارك ما تقدمها في الاعراب فكذا فيما سواه من المعنى والحكم
ولهذا اي ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا في المسألة المذكورة لن العتق يتعلق بالشرط كالطلاق في
قوله وعبدي حر وان كان تاما لغة لكنه قاصر تعلقا اي ناقص لانه غير مفيد لا لما لن غرضه تعليق العتق
بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق
بالشرط فثبتت الشركة للافتقار ونظيره ما ذكرنا انه لو قال لن دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق انه لا يتعلق طلاق
عمرة بالشرط بل تنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا لها فتثبت
الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل لن مراده التنجيز بخلاف مسألتنا لان خبر الاول لا يصلح خبر الثاني
وهو نظيره ما لو قال لن دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لن طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان
غرضه تعليق الثلاث هو بن تعلق نفس الطلاق هو عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله
وعبدي حر قال قدس [illegible] قوانين علم المعاني لن رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال
زيد منطلق وقد جاء الخل [illegible] الخليفة [illegible] الطوله في عين الذباب [illegible] وكان [illegible]

القران في النظم

في واو العاطفة

عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير

رعاية التناسب في عطف الجمل

[illegible]

كالهواء في الطيب والختمة في التراويح منه والقرد شبيه بالادمي مشكل عليه بحال السفاهة او غير مستحيل
من المنافذ فيدل لن القران في النظم يوجب القران في الحكم قلنا نحن لا ننكر ان التناسب مرجح مستحسن في الكلام
ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل في الجملة لا يثبت الحكم بهذا كالمفهوم وانا لا ننكر انه مرجح لبلاغة الكلام
وعلو شأنه في علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال **قوله** وعلى هذا اي على لن افتقار
الثاني الى الاول في امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في قوله تعالى الخ المحدود في القذف
لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في قبولها بعد التوبة فعندنا لا تقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعي
رحمه الله لا تقبل للفسق لانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد
ولانه لا يحد الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق فاذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لانه هو
الفسق وتقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا وعندنا ترد
شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لا نفس القذف لانه خبر متميل بين الصدق
والكذب ربما يكون حسبة بان القاذف اعلم امرأته ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقعة
في الشرع بل كان هتكا للستر عنه وانزجارا سوءا فصار سببا للحد والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف
على اثبات ما قذفه ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا محمولا على الحكم بالبينة فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز
فاذا عجز وتبين القذف حينئذ فسقا لزمه القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها
بعد القذف قبل المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد واذا اقيم عليه الحد لا تقبل بعده وان تاب لان رد الشهادة
من تمام حده واصل الحد لا يسقط بالتوبة فما هو من تمامه لا يسقط ايضا واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد
من الفريقين تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الآية فقال الشافعي رحمه الله ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاء له ولهذا دخل فيه الفاء اي من رمى محصنة فاجلدوه وقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في كل كلام تام ان يكون مستبدا بنفسه والواو للنظم فلا
يوجب القران في الحكم وقوله واولئك هم الفاسقون جملة تامة ايضا ولكنها في معنى التعليل للجملة التي تقدمتها اي لا
تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون لذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها قال فالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا
اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم ولان الاستثناء بعد الجمل
المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ما عرف فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة فيرد الشهادة
لزوال الفسق والجلد لزوال القذف كما في النفس الا ان الجلد حق المقذوف فلا يسقط بتوبته في ذلك لم تعفه فلا جرم
اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا واصحابنا رحمهم الله قالوا لن قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن معنى
الشرط كما قال ولكن نفس الرمي لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز
عن اتيان الشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرطا
للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التي لم يدخل بهن ان دخلت الدار ثم كلمت فلانا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام فلان شرطا
لوقوع الطلاق وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود ممتد في عرف القضاة العادة الغالبة ولا تقام عقيب الرمي
متصلا به ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار جزاء حكمه مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
ثم عطف عليه قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وحكمه كونه جزاء وجزاء لانه وان كان تاما من الوصل الذي ذكرنا
للحصر ولكنه لا يصلح جزاء مستقلا فاحتاج الى الشرط كما سبق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر واذا
كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل جزاء للعطف كما قال الشافعي رحمه الله في قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف
ولكنا لم نعمل بالتغريب لان الله تعالى [illegible] الواحد ولا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من
الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لانه

حد القذف فهو حقا لله تعالى وللمقذوف عما عرف وحقيقة زوال ما لحقه من العار وتتميم الزيادة ذكر انما يحصل بان يعبر القاذف مكذب الشهادة بجرد رد الكلام ولان من الانسان تتالم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما تتالم بالضرب فيحصل عقوبة فيحصل به الزجر جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة جزء الحد الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كسر حد السرقة اليد التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد هو دفع العار عن المقذوف انهي اذ قوله اظهر منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد وكان شيء او يكتمع به لانه ابلغ باطنا كالقذف لان كل احد لا يتالم به ولا من حرج عن العذوف فضم اليه بالهم الحسي ليشمل الايلام الجميع ويحصل الانزجار عاما وجعل الرد تتميما له ليكون جزاء وفاقا فان قيل المراد من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ويحمل قوله فان القاذف صار محكوما بشرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم قلنا المراد شهادة في الحوادث باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يقولون لمن هو حد القذف بطلت شهادته عند المسلمين كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا اقام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل وتصير مقبول الشهادة وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دار لك وهذه دارك لكن الدليل على ان شهادة نكرة وقعت في النفي فوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادته على صدق مقالته مقبولة بالاجماع فكان ما قلنا اولى فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدا لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم الامام اقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود المنهي عنه وتصوره وانتهى ابطالها وابطال فوق النهي قلنا هو نهي لا يصلح لاقامة الحد مثل عن النهي المحرم لقبول الشهادة وكنا على ابطال اداء الشهادة الذي هو من القاذف كما ان من امر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب نوع امر هو غير القذف اخبر امر والنهي الاقامة وهو فعل او كف بسبب وادا جاء النهي عن القبول عنا بسبب متقدم ابطلها وقامت الدلالة على ان القذوف هو مبطل نفسه على انه بطل جدا كما في قال غير وجل فاجلدوهم ثمانين جلدة فهو امر بجريمة لقبول شهادتهم او مبطلة لاداء شهادتهم ومن النهي يدل على تصور المنهي عنه قلنا النهي ورد القذف شهادة محرم قبولها حتى العقد النكاح بحضوره وان ينعقد بحضور العبد واما قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فجملة تامة منقطعة عما تقدمها لا ارتباط بها جملتان فعلتان امر بفعل ونهي عن آخر خوطب بهما الائمة وهذه الجملة اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متميل وربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود والزاني مجبر فكان يقع به اشكال انه لماذا كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاملون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء واذا لم يصح عطفه على ما قبله كان كلاما مبتدا وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير لان الاستثناء انما ينصرف الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا تقبل شهادته عملا بقوله ابدا ولا يمنع ما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فاولئك هم الفاسقون بالفاء فعدل بالواو وعلم انه اخبار لا تعليل وقال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان فيه مرة عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن العاقل هذا الا اهل فلنا تقبل شهادة قبل اقامة الحد عليه ان لم يتب لانه من كلام حلف واوانه بعد اقامة الحد وذكر بطريقة الامام البزدوي وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد تقبل لان الحكم يتعلق بالعجز بتحقق فسقه ولكن توقف بطلانها جدا على الجلد لان الجلد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن بطلان الشهادة حكم من ابطال الحكم وهو الابطال كالمرسل الذي يلحقه حكم وقوع الجلد الحكم وهو متعلقة لان الجزاء ما يقام انتهى او لانه من تمام اي الجزاء انما يحصل بفعل يحدث لانه من تمام الاحصان وغير حالة قائمة بالحال اي اصدها بنفسه فاعتبر تمامها اي تمام هذه الجملة بصفتها اي بنفسها فانها مبتدا وخبر وغير متعلق بما قبلها او لي فكانت هذه الجملة في حق الجزاء اي في كونها جزاء في حكم المبتدا

اي الكلام المستانف المنقطع عما سبق وان كان من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام او لابد لها من متعلق سابق حال الكلام هذا مبتدا وقال الشافعي رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا عما سبق تمام دليل الانفصال وهو كونه جملة فعلية بصالحة للجزاء مفوضة الى الائمة مثل ما هو على ما قبله وهو قوله تعالى ولا تقبلوا تمام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل وقلنا نحن بصيغة الكلام اي عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز ثبت شرطه بصيغة التراخي بعد ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف اي الكن الشرط هو العجز بعد مضي من المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم او الى ما لانه ايام او الى ما يراه القاضي كما في سائر الدعاوي فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار بالقذف جسد فسقا مقتصرا على الحال لا انه ظهر كونه جنابة من الفصل لاحتمال انه قذف حسبة وقد كان له بينة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة او لغيبتهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز والرد جزء مشارك للجلد في سبب الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا له لان الواو لا يوجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله ومن ذلك قول بعضهم الى آخره اللفظ العام اذا ورد على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب ورود عند امر دعا الى ذكره ومعنى نزوله اختصاصه بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال والى بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالخصوص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بعلته وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة لم ترد اختصاص الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا جرينا على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل فان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه ممتنع قصر عليه وجه العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيعمل بمقتضاه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي بعينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم انشاء قطع العموم مع السبب العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ولان النص هو العام ساكت عن سببه اي عن اقتصاره على سببه والسكوت لا يكون حجة ولقوله ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وبعدهم علينا على اجراء النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امراته بشريك بن السحماء او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بتلك الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه اما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة لم يكن الجواب اعم من السؤال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شرعا فلان الله تعالى حين سال موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها

بما ادت اجرى والنبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته
فان لم يتم باستقلالها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا اقل عن عدم المطابقة لانه طابق وزاد فان
في الجواب زيادة للتي يستغنى عنها قلنا بان افاده من احكام الشريعة اولى من رعاية من احكام اللفظية
بالمجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا اما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان
لمن خاصة فانه لا يكون لمن يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وهو يهم لو لم يكن
السبب فايده قلنا فايدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا
السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد وقوله وهذا للجملة ولما اشار الشيخ رحمه الله الى الفصل تخصيص
لم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب ان ممثا الورود وان المراد لو كان سبب الورود اريد به
ولا بد من تفصيل ذلك لتتضح صورة المسائل شرع فيه وقال في نسخة الجملة اي جملة ما يجري بالسبب
ان سبب حدوث شيء ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا لا يخلو اما ان خرج مخرج الجزاء
لانه لما جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب حدوثه كقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة فاقطعوا ايديهما لما خرج مخرج الجزاء ثبت الزانية والزاني وقوله والسارق والسارقة كان
السبب وجوبها وكذا اذا تبين ان ما تقدمه سبب حدوثه يختص به اي يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا اول
السبب بدون علته لا يبقى بدون العلة ... فالحامل الثنا ان دونها يكون مضافا الى علة اخرى الله
رحمه الله والثاني ما لا يستقل بنفسه اي لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب يختص به اي يتعلق به ايضا
... بنفسه مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للجهالة والثالث ما يستقل
... خرج مخرج الجواب وهو غير زائد على مقدار الجواب في هذا يتقيد بما سبق ويتقيد بما ذكره في السؤال
... لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتدا الاستقلالة فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء والرابع ما يكون مستقلا
... قدر الجواب فهذا من صور الخلاف وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الرسم خطاب الولد وجوابا
... ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اذ لم يكن والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه فالاول
... عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال
... اذا لما كان غير مختص بواحد فكذا الجواب هو عام لجواز عموم الكل عند ما ... الحدث واما
... سائل الجزيني التوضي بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا تدل الا على التعميم ... العموم ولو
... للكلام لمن يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه
... السؤال عاما كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمن ركب البحر انتوضا بماء البحر فقال صلى الله عليه وسلم
... الطهور ماؤه او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطيه امراته في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فالحكم في
... عام جواب الاول الكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي ولئن كان اخص كما لو سئل عن التوضي
... بالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في غيره الا بدليل آخر من دلالة او قياس او نحوهما
... وان كان اعم من السؤال الا الحادثة التي ورد فيها فلا كلام لمن يكون اعم في حكم آخر او
... كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته ولا
... للحكم الآخر وهو حل ميتة المثال الانعام مبتدا به لانه معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه
... كقوله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه لمن سال البحرين التوضي بماء البحر وكقوله صلى الله عليه
... شاة ميتة كانت لميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فهو محل الخلاف على ما بينا تبين بما ذكرنا
... سبب الورود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما انضاع الحكم بالاول
... عند العامة ولعموم السبب عندهم على ما مر ... في مسئلة الغرفة ان الجزاء مفتقر
... علوية وولد واما الثاني فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق فانعم موضوعة لتصديق
... نفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت

نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلام بعد حرف الاستفهام كما اذا قيل اقام زيد او الم يقم زيد فقلت
نعم كان المعنى... واما بلى فللايجاب لما بعد النفي استفهاما كان او خبرا واذا قيل لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى
كان معناه قد قام واجل لا تصدق به الا في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا تقول لمن قال قد اتاك زيد او لم يأتك
اجل... لا تستعمل جواب الاستفهام هذا هو المذكور في كتب النحو وهاهنا قال الشيخ رحمه الله لان الاستفهام
... فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان احتمل استفهاما فاستفهام ايضا واذا قال الشيء
... عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي الف ولو قال نعم
ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد النفي في الاستفهام فكان معناه ليس لك علي الف درهم ولو قال
اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا تستعمل الا في النفي
وذكر صاحب كتاب معاني الحروف اذا قال الرجل لاخر اقبضت الدرهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه
صدقه فيما قال له اذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في العربية في كلام العرب الا بعد نفي ولم يتقدم هاهنا نفي
وان قال الست قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى ... المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير
كما قال الله تعالى اليس الله بكاف عبده ومعنى المقر اليس قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديق له في الاقرار
وان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي وكذا اذا قال ما لك علي شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى
يكون ردا وقال هذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى والاقرار
في هذه المسائل منها ما قال وذكر الحاكم الشهيد رحمه الله في المنتقى في رجل قال لامرأته اذا اطلقت امرأتك
فقال نعم او قال بلى قال هي طالق ولم تفرق بين نعم وبلى وهذه المسائل جوابها نعم او اجل بلى لانه لم يتقدم فيها نفي
هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرنا هو الموجب الاصلي لها تين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي في الاستفهام
ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا فاشترط الاستفهام فيهما وهكذا ذكر بعض الائمة رحمه الله ايضا الا ان
اكثر استعمالهما جواب الاستفهام وقد يحتمل جمعهما اي يستعمل كل منهما مستعملا موضع بلى وبلى في موضع نعم وقد
عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة فكلهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العرف وبنوا الاحكام عليه
لانه ذكره في الجامع ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن في
الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان
احسن من اجل وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم
ذلك عرف وقد يستعمل اي نعم وبلى في غير الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما بيناه
الشيخ رحمه الله على ادراج الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام او مستعار الدلالة اي يستعار
هذا الكلام الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلاما من جنس اصل الوضع او باعتبار
تشابه الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم كان اقرارا او يضمر حرف الاستفهام كانه
قال اعليك لي الف درهم كما اضمر في قوله تعالى احسانا وتلك نعمة تمنها علي اي اتلك او يجعل قوله عليك لي الف
مستعارا لقوله اعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي الاستعمال في غير المحل محمد رحمه الله في كتاب الاقرار في كلمة نعم
خاصة من غير استفهام صريحا ومن غير اضمار الاستفهام ايضا فقال اذا قال لاخر اقبض الالف التي لي
عليك فقال نعم كان اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره
او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن هاهنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر فيمتنع الاستفهام
الخبر فكان هذا طريقا آخر اختاره محمد رحمه الله بناء على العرف وقد قال شمس الائمة رحمه الله وقد يستعمل
بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل
اللغة فاما محمد رحمه الله فقد ذكر في كتاب الاقرار مسايل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام السؤال

او اضمار الاستفهام وجعلها اقرارا من حاضر بدون الجواب وكافة ترك اعتبار حقيقة اللفظ فيها العدول الى
ووجه آخر وان تعالى معناه انها استعمل صيغ غير استفهام على اجراء الاستفهام ان امكن ذلك او استعار
الاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اى هذا الوجه الامام محمد رحمه الله في كلمة نعم من غير استفهام صريحا او
عن احتمال الاستفهام اضمارا فكان مستعارا كقوله اقتضى الالف التي لى عليك لما لم يحتمل الاستفهام
يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحيته الخبر للاستفهام فيجعل كانه قال اقضى الالف
واجب اليك فاقتضاء عما في ذلك بمنزلة قوله اتقضى الالف وهو نعم لما تقدم اعادة ما سبق صار كانه
قال اقضى الالف التي لك علي فتصلح جوابا قوله واما الثالث وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكن خرج
مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك
الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى في يوم معه يوم آخر لم يحنث وقال نحو الله واقع على كل
غداء على التأبيد كما لو ابتدأ اليمين به لكنا خصصناه وقيدناه بالغور بدلالة الحال وهي ان الغرض في الكلام
مخرج الجواب زائدا عليه وهو انه انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء
الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قالت امراته
اتك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر كان يمينه يختص بالغسل
المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص بمعرفة الدلالة ولم يرد هو عاقدا الجواب لان هو ك
الكلام ان تقول ان فعلت فعبدي حر وهو ان اغتسلت مثله غير زيادة لكنه مفسر العينة توكيد ولا تغير
قوله ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدئا ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو
القسم الرابع اللاحق وهو مخرج بالخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة
ولو جعلناه مبتدا كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال وكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال
لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صحيحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب وله
نوع ابهام مع الجريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا
باعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله
لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما مر في مسئلة وكذا لا يصدق في القضاء
لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم في هذه الاقسام من الاربعة ثابت
فقوله فنعم عام من حيث اسما لانه يحتمل انه وقع لبرقه او قتل بغير حق او فساد من زنا او سببا
او زنا بعد احصان بعد ذكر الزنا تخصيص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او القضاء
المتروك او لشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب تخصص به وكذلك بلى او نعم عام
لابهام من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وعموم القسمين الاخيرين
ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم وكذلك لانه
تخلو عن تحمل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب قوله ومن ذلك اي ومن العمل
بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم الاصلي لان المعلق بالشرط
معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط
ذلك بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق فاستمر الى زمن وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف
الى عدم الشرط وقابله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين

ملخص

مطلب العدم الاصلي

بالمفهوم للجمع والله ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي الحسن الكرخي من اصحابنا رحمهم الله وابن سريج
من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على
انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط تمسك القائلون به بان قوله ان دخلت عبدي الدار فاعتقه يفهم
منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار فكان الدخول يوجب جواز الاعتاق وعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا
الى الشرط وان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان بكل شرطا حتى يكون دخو
الدار شرطا كون السماء فوق الارض ولم يوجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع والدليل
عليه ما روي ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنهما ما لنا نقصر الصلوة وقد امنا ونحن آمنون وقد قال الله تعالى
واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر رضي
الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته فلو لم تعقلا من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن للتعجب معنى مع انهما من فصحاء العرب وفرق
ابو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا
المقيد بالشرط يدل على نفي ما عداه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي ايقاف الحكم على وجود
الشرط واذا اوقف عليه العدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور
موقوفا على حسب ما تقدم عليه الدليل وحجة العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع
مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقد بيناه مفصلا فلا احتياج الى اعادته قال الغزالي رحمه الله الشرط
يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط ويقتصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند
عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند العدم فلا والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز تعليقه واذا
قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على نفي الحكم له بالاقرار وهذا هو الطريق المشهور في المذكور
عامة الكتب والطريق الذي ذكره الشيخ رحمه الله هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع
السبب عن الانعقاد عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق
مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم والغاه الى زمان
وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق لا ينعقد سببا وانما الشرط اي التعليق
بالشرط يمنع من الانعقاد ولو لا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان
قبل التعليق لا على عدم الشرط فحصول التعليق يوثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان
دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق انما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان
الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثبت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه
ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل وبمنزلة
شرط الخيار في البيع فانه لا اثر له في الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط
وهو يبطل التعليق الحسي فانه تعليق العقد بل لا يؤثر في نقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما
يؤثر في حكمه وهو السقوط وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بتداعي وجود
العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها
بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فتغير للحكم بعد وجود سببه فكان ما نعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود
الموجب بما كان ثابتا وجود الحكم عند وجوده قوله ولا ذكر اي ولان اثر التعليق في تاخير الحكم الى

منع السبب عن انعقاده أبطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بأن قال للأجنبية إن تزوجتك أو إن نكحتك
فأنت طالق أو قال إن تزوجت امرأة فهي طالق أو قال إن اشتريت عبدا فهو حر أو قال لعبد الغير إن ملكتك أو اشتريتك فأنت
حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بعد التزوج والشراء لأن السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد
من وجود الملك في المحل لأنه لا عتق بدون الملك فيشترط قيام الملك بالمحل لتقرر السبب ثم يتأخر الحكم إلى وجود الشرط في
التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق أي المنذور المالي بأن قال لله علي أن أتصدق بعشرة دراهم إن فعلت كذا فتصدق
بها عن النذر قبل الشرط جاز عنده لأن قوله لله علي أن أتصدق بعشرة سبب تام لاتصاله بالمحل وهو الذمة لكن عنده
أن الشرط أخر وجوب الأداء إلى زمان وجوده فإذا أدى قبل وجود الشرط كان الأداء واقعا بعد وجود
السبب الموجب فيجوز وجوز تعجيل كفارة اليمين يعني الكفارة بالمال بأن أعتق قبل الحنث عن الكفارة
أو أطعم أو كسا عشرة مساكين عندها عنده ويخرج عن عهدة اليمين لأن اليمين سبب للكفارة ولهذا أضيفت الكفارة
إليها في قوله كفارة اليمين إلا أن الحنث شرط لوجوب أدائها فكان التعليق به بقوله تعالى ذلك كفارة أيمانكم إذا
حلفتم أي حلفتم وحنثتم مؤخرا للحكم إلى الحنث وجوده بمنزلة التأجيل ولا يمنع جواز التعجيل لأن الأداء بعد
السبب قبل وجوب الأداء جائز كتعجيل الزكاة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن
ينكح المحصنات المؤمنات أي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات
أي فلينكح مملوكة من الإماء المسلمات والطول الفضل والفتاة الأمة أن نكاح الأمة علق بعدم طول الحرة فيوجب
الجواز عند وجود الشرط بمنطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه وكذلك وصف
الفتاة بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لا يجوز
نكاح الأمة أصلا وعند عدمه يجوز نكاح الأمة المؤمنة دون الكافرة ولكنا نقول جواز نكاح الأمة معلوم
بعدم الطول في نصه لا بأن يثبت عند وجودهما ويمتنع بانعدامهما ورأيت في بعض النسخ أن جواز نكاح
الأمة عنده متعلق بشروط أربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الأمة
مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وأن لا يكون تحته أمة أخرى بنكاح أو بملك يمين لأن جواز نكاح الأمة عنده
ضروري وهي إنما تتحقق عند اجتماع هذه الشرائط وأما الكلام عليه فإنه لم يقل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات
حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الأمة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي أن لا يكون طول
الكتابية مانعا إذ لو كان مانعا لما كان لقيد الإيمان فائدة لأنه يقول العمل بالمفهوم إنما يجب إذا لم يعارضه
دليل آخر وقد عارضه ههنا فإن رضاه بإرقاق الجزء لا استرقاق وأصلا أمكن وقد أمكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية
مع رجاء وصف الإيمان في الولد فإنه يتبعه فلا يجب العمل بالمفهوم وذكر عبد القاهر البغدادي
في أصول الفقه أن الواجد لطول حرة ذمية والواجد لطول حرة مؤمنة سيان فإذا كان ممنوعا من نكاح الأمة ووجد
قال بعض أصحابنا وهو أبو سعيد الإصطخري إذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له
نكاح الأمة وقال والجواب الأول أصح وذكر في التهذيب إن كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح
الأمة فيه وجهان أحدهما يجوز لأن الله تعالى قال أن ينكح المحصنات المؤمنات وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة
والثاني وهو الأصح لا يجوز لأنه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت تحته حرة ذمية لا يجوز له نكاح الأمة
وذكر الإيمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا
إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن الآية ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو أن
لا عدة عليها إذا طلقت قبل الدخول بها وإن انتفت الكتابية المؤمنات ولا يلزم أي علينا ما ذكر من جواز تعجيل
الكفارة بالمال والمنذور المالي بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدني في الكفارة أو في النذر حتى لو
كفر اليمين بالصوم قبل الحنث أو كفر بالصوم بعد الجرح قبل زهاق الروح في كفارة القتل أو نذر لله علي

اي اذا طلقت قبل الدخول
لا عدة عليها

أن أصوم أو أصلي ركعتين إن فعلت كذا فأتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي
يجوز لأن الحقوق المالية ينفصل وجوب أدائها من نفس الوجوب لأن المالي اسم للفعل شرعا ولهذا إن تصرف
المالك بالوجوب فله أن يستوجب الأداء الذي هو الفعل ألا يرى أن من اشترى شيئا إلى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد
ولا يثبت وجوب الأداء قبل حلول الأجل فلا يدل عدم وجوب الأداء على عدم الوجوب فأما البدني فلا يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب أدائه لأن الصلاة ليست إلا أفعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلاة والصوم لا يكون
إلا وجوب الأداء فعدم وجوب الأداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة فلما تأخر وجوب الأداء ههنا بالإجماع
انتفى الوجوب فلا يجوز الأداء قبل الوجوب فلهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول ونحن
نقول بأن التعليق يمنع السببية في حق الحكم وكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق إياه قصدا وهذا لأن
التعليق دخل في السبب وهو قوله أنت طالق مثلا لأنه هو المذكور دون غيره فإن قال إن دخلت الدار فأنت طالق فقد علقه
بهذا الشرط وتعيد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط لأن من جعل
قوله أنت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فإن من قال لغيره إن
تكرمني أكرمك كان معلقا إكرامه بإكرام صاحبه إياه وكان إكرامه معدوما قبل إكرام صاحبه إياه فكذلك ههنا
لما جعل التطليق جزاء دخول الدار كان التعليق معدوما قبل وجود الشرط ولا معنى لقولهم أنت طالق وقع صار موجودا
بل وقفه إلى أن جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا للحكم وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لأنا لا
نجعل قوله أنت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله إلى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لأن العلة
الشرعية لا تصير علة قبل وصولها إلى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها ألا يرى أن شطر البيع كما لا يكون علة لعدم
تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا أيضا لعدم إضافته إلى المحل وكما لا يكون قوله أنت سببا للطلاق قبل قوله طالق
فكذا إذا أضيف أنت طالق إلى جهة أو بهيمة أو أجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذا بعض النصاب لما لم يكن سببا
لوجوب الزكاة فكذلك كل النصاب بحكم في ملك كافر لا يكون سببا أيضا ولما دخل التعليق على قوله أنت طالق
منعه من الوصول إلى المحل كالقنديل المعلق لا يكون إلا أصلا إلى أن يرفع ولأن الاتصال الشرعي يعرف بآثاره ثم لم
يثبت شيء من أحكام الطلاق فيها فكيف يكون فيه أصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسي فإن فعل النجار لما لم يؤثر في
المحل وهو الخشب لا ينعقد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار وإذا لم يتصل إلى المحل لم يصر قوله أنت طالق علة
وكان ينبغي أن يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله للأجنبية أنت طالق لكن وصوله إلى المحل لما كان مرجوا بوجود
الشرط والحال حال التعليق جعلناه كلاما صحيحا عرضة لأن يصير سببا كشطر البيع عرضة لأن يصير سببا بوجود
الشطر الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا أيضا بأن قال أنت طالق إن
شاء الله قال الشيخ أبو المعين رحمه الله لو لم يكن الشرط مانعا للعلة وإنما يكون مانعا للحكم أدى ذلك إلى تخصيص
العلة وهو مذهب فاسد ونظيره من الحسيات الرمي فإن نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض أن يصير قتلا إذا اتصل
السهم بالمحل وإذا حال بينه وبين المرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لا أنه منع القتل مع وجود
وكذا التعليق بالشرط في الشرعيات ويتبين بهذا أن المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط إذ
الشرط إذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام منجزا في هذه الحالة فإن قيل الصحيح إذا قال لامرأته
إن دخلت الدار فأنت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم تطلق قلنا إنما يصير ذلك
الكلام المعلق منجزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز إنما لا يصح من المجنون لأن
كلامه غير معتبر شرعا فإذا كان يجعل الكلام صحيحا شرعا يحصل في حقه أيضا وإذا انتقل بمنزلة التنجيز يراعى
للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل أن التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى أهلية التكلم
في ذلك الوقت والوصول إلى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت وإلى هاهنا تم

رحمه الله قال ﴿قوله﴾ اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وقال لعبده ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار

حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط اللازم لزم يحنث العبد قلنا انما لا يعتق [illegible]

الى ان عرضه من قوله ان طلقت وكذا منع نفسه عن مطلق بكلام مستانف بعد اليمين [illegible] الامتناع عنه

من اقدام عليه [illegible] اليمين [illegible] لو جرح رجلا [illegible] ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد

وان صار قاتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن [illegible] في المستقبل ويقدر على الامتناع عنه [illegible] وكذا

قوله فبقي غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل الاترى توضيح لقوله لا ينعقد سببا [illegible] السبب [illegible] يكون مفضيا

الى ثبوت الحكم ومنفردا عن ثبوته والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود

الشرط ليس بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا ولهذا لا يجعل جزء السبب

لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء [illegible] وقصده من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر لان

البر لا يتأكد الا [illegible] عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك ولما كان المقصود من

[illegible]

مطلب الفرق بين الاضافة والتعليق

[illegible]

اذا قال لمن لا يملكها انت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط ووجد فهو يطلق وبمجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع
وبمجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع وذكره فى الملخص ايضا ولو علق بالتطليق بموافقة ان دخلت الدار انت طالق ثم
فاذا دخلت وهى مخصوصة وقعت عند طلقتان زعمت ان مذهبه مثل مذهبنا فى هذه المسئلة واما مسئلة البيع فلا اعرف
مذهبه فيها وما ظفرت به فى كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه
فقد ذكر فى الوسيط الغزالى ان اثبات شرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تاخير الملك قول بل
يثبت الملك للمشترى لان البيع سبب الملك والانقطع الحكم بسبب من الضرورة ولا ضرورة من جهة الخيار المشروع
لاستدراك الغبن فان المكن تحصيل هذا المقصود بمنع اللزوم ولا حاجة الى نفى الملك ونرجح ان الملك موقوف
ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار وهذا يدل على ان مذهبهم فى انعقاد البيع بشرط الخيار
مثل مذهبنا وان كان يخالفنا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب اذ انطلت العلة اى التعليق بوجود الشرط
فما ذكر من الايجاب عليه كانه اشارة الى تصير علته التى اعتمد عليها وهو معنى قول المشائخ المعلق بالشرط كالملفوظ
به لدى الشرط وهذا اشترطنا الاهلية حالة التعليق كما سلف لان ذلك الايجاب انما يصير علة عند الشرط ان يكون صار
من اهل لتصير كالملفوظ لدى الشرط **قوله** وهذا الذى قد ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين وهو محل لالتزام اليمين لازمه فاما الملك فيما اشتراط الايجاب
الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه يعرض ان يصير ايجابا فاذا سبقنا بوجود الملك المحل حين يصير ايجابا
بوصوله الى المحل فصحنا التعليق باعتباره وان لم يتقرر ذلك من كان الشرط ما لا اثر له اسباب الملك فالمحل اذا
الملك الذى يصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو انه على سواء فالاصل بقاؤه ولكن هذا
الظاهر دون الملك الذى يستقر به عند وجود الشرط فيصح التعليق باعتبار ذكر النوع دليل على صحته باعتبار
هذا الملك بالطريق الاولى فان قيل حجته ما ذكرتم سقط بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا
ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق
قبل النكاح وهذا كلام معتبر لا يقبل التاويل قلنا ان صح الحديث فهو مؤول ولكنه لم يصح لان مداره على الزهرى
وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان يعرض عليه المراة فيقول هى
طالق بلا فيحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق قبل النكاح فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة
المعلق فى النكاح وشك ذلك عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعى وعامر الشعبى
وسالم بن عبد الله رحمهم الله ولا يجوز ان يخفى مثل هذا من ائمة الثقات فثبت ان ذلك اختلاف لا يحتمل التاويل اذ شهرتهم انهم
كانتهم اولم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكره فى الاسرار **قوله** ولهذا اى ولان التعليق
مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب لم يتصل الى الذمة قبل الحكم والشرط مانع من وصوله
الى المحل فلا يكون سببا كبعض النصاب وتمامه اصل السبب لا يجوز وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث كالكفارة
بالصوم لان اليمين سبب للوجوب بشرط الحنث والتعدير ان حنث فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فتمنع الحنث
عن كونها سببا فى الحال ولكنها معرضة ان تصير سببا فيثبت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور
الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب
وجوب الاداء انما يتصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان
تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لانا لا نتفق فى المبسوط وغيره
ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال والمنافع البدن آلة لتادى الواجب بها وكما ان فى البدنى مع
تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون التعجيل فكذلك فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل فان
المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران فيجب ذلك بالمال دون الفعل وهذا اذا ظفر كنس حقه

من استيفاء واما الحب الفعل بطريق النيع وفى الاخر المشترك فهو وهو الفعل بطريق النيه والمستحق هو ما يحصل بالفعل
وهو صيرورته الثوب مخيطا او مقصورا واما ما هو حقوق الله تعالى فواجبه بطريق العبادة ونفس المال لتثبيت العبادة اعما
العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفى هذا المالى والبدنى سواء ولا يقال
كان الفعل هو المطلوب لم يتادى بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود هو حصول المشقة تقطع طائفة من
المال يحصل بالنائب ولانه نائب فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود هو اتعاب
النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتادى بفعله وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا
يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول
بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب
الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالادلة الموجبة للحل وهكذا نقول فى قوله ان دخلت عبدى
الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان
دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا يجعل الثانى ناسخا عن الاول حتى لو عزل عن الامر
الى الاخر فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا قبل
وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون للحكم الواحد ثبات ثان ولئن كان متعلقا بالشرط
منتظر قلنا ان الوطى ليس بثابت من النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح ثم الاباحات التى ليس فيها هذا الشرط
الزائد متعلق به وبهذا الشرط هذه الاباحة واما يتحقق ما ادعيتم من التضاد فيما هو موجود واما فيما يتعلق
فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط قبله اولا ثم تعلق من بعد ان من قال لعبده اذا جاء
يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى صحيحا وان كان يجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى
لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى فان قيل مع هذا
لا يجوز ان يكون للشيء الواحد كمال الشرط لا ثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما فى هذه الآية
يوصل الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط لثبوت الاباحات وهو بعض الشرط فى هذه الآية ادا عليه بان
الحكم يثبت عند وجود الشرط قلنا انما يجوز هذا باعتبار واحد فاما باعتبار شخصين فهو جائز الا ترى انه لو قال
لعبده ان كلمت فلانا وفلانا فانت حر ان كلمته شربت فهى كل واحد منهما ويكون اول كلام كمال الشرط بالتعليق
الاول وبعض الشرط بالتعليق الثانى حتى لو باعه فاكلمه عند ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط فى
التعليق الثانى وهو ملكه **قوله** قال زفر رحمه الله الى آخره تفريع على مذهبه فى ان تنجيز الثلاث لا يبطل التعليق
سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اى التعليق يمنع لم ينعقد سببا فى
الحال لعدم وصوله الى المحل لم يشترط قيام المحل لبقائه لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراط
قيام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع
العبد المحلوف بعتقه او ابان المراة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحلية ايضا
لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول وكذلك العتق وكما لا يبطل المعلق المعتق
المعلق مع انه لا يبطل بالتغير حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لا يبطل التعليق
حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت ولم يعتق عندنا وعن
وانما شرط الملك جواب عما يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا
ان لا يشترط فى حال الانشاء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالين فصح قوله لاجنبية او لمطلقة بلا ثلاث
ان دخلت الدار فانت طالق وبالاجماع بخلافه فعرفنا انه يستغنى عن المحل فيفوته يبطل فقال انما شرط الملك
فى ابتداء الانعقاد وهذا الكلام يمينا لا الحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تاكيد البر بالحاجة
فى مقابلته ولا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على

قيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة متردد فيها بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء او لا يوجد فيها الملك ولا يلزمها الجزاء فخلو اليمين عن الفائدة فشرط الملك لا يتقوى الترجيح على عدمه حال وجود الشرط لان من اصل كل شيء ثابت بقاوه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين لانعقاد اليمين لا حاجة الى اعادة الى المحل لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء الاشتراط ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق وصح وانعقد اليمين فاذا وجد حصل وثبت رجحان وجود الملك على عدمه حال فوات البر بوجوده في الحال وانعقد اليمين صار مستقبلا بانقطاع الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلاث سواء حصلا ان ذوال الكل والاحد منهما الا الشرط لا محاله اذ يحتمل ان يدرك كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على بعد زوال المحل بناء عليه ايضا وقوله من يرى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعني بطلانه باعتبار بل لان بطلان اشتراط المحل لغصا به والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بالنكاح اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله وطريق اصحابنا رحمهم الله في هذه المسئلة طريقان احدهما ان اليمين يبطل بفوات الجزاء كما يبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او طلقت الدار بانت طالق لان اليمين لا ينعقد الا بما قيل افتقارها الى الجزاء كما افتقارها الى الشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان يبطل بفوات الجزاء كان اولى وههنا قد فات الجزاء لان الجزاء هو الطلاق المملوك للعام ولم يكن هذا الملك بل حدث طلقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين محمد رحمه الله تعالى لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله ونقض الكلا اذا اطلقها وانقضت عدتها حيث لا يبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزاء بتمامه كان الباقي محلوفا لم يبق الا بعدم سقوط فبقيت اليمين لبقائه وعدم القدرة على التنجيز لا تخل الملك كما لو قال ان دخلت الدار فعبدي حر فمات العبد بطلت اليمين حال الحنث ومحالة لا تملك التصرفات ان كان الملك باتناله والثاني ان بطلان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق بطلت ان محلها ما اذا فاتت برضاع او مصاهرة وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا لكن يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام المحل والملك لقوله فاذا بطل المحل بطلت العرضية فلا يبقى اليمين كما قبل الطريق الاول يعني طلقات هذا الملك كالجزاء وبالطريق الثاني على الطريق الثاني لاشتراط المحلية للعين انعقادا وبقاء ثبت بطلان اليمين على قولنا وثمرة الطريق اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يقع الثلاث عند ابي يوسف رحمه الله ولو نقص طلقات ذلك الملك يبقى اليمين واهل لانه لم يفت الجزاء كله ولا يلزم اذا قال لعبده ان كلمت زيدا فانت حر فاعتق عبده ثم ملكه وتوبه اشتراه ثم وجد الشرط الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لانه لا يثبت به التعلق نوع اتصال بالمحل الكلام على الطريق الثاني ومن وجه تصحيح رد الطريق الاول وقال وطريق اصحابنا رحمهم الله الاول والثاني جميعا لانه بسبب التعلق نوع اتصال بمحله فيحسن الطريق الثاني وبعد ما وقع فيه بدون اشتراط قيام المحل لان كل طريق يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية بالنكاح الطريق الاول ومن جهة فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين الجزاء وهو التعليق بل المعلق له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد لما بينا ان الطلاق لا منحصر للايقاع ولا موجب لانعقاده سببا لتصحيح باعتبار الملك ان باعتبار ملكه دون غيرها والتعليق داخلة فيه وبهذا يصح التعليق بالملك والى هذا الطريق يشير الامام رحمه الله

ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان فيه التعليق باعتبار المحلوف به وهو طلقات هذا الملك وهو لكون الشرط ولا تتصور لذلك بدون المحل وبالطلقات الثلاث يتحقق فوات المحل لان الحكم الذي هو الطلاق لا يبقى بدون المحل ولا تتصور لذلك بعد حرمة المحل بالطلقات الثلاث والعدام المحلوف به من هذا الوجه بطل التعليق لان المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه يحتمل الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك حيث ان بالاول يبطل اليمين ولا يبطل بالثاني لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال بالمحل وان لم ينعقد سببا حقيقة لابد من بقاء المحل وذلك بقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك القائم حالة التعليق فلم يتعين اي لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق الا ايقاع وان المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حين يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك لا حال وجود الشرط الا انه شرط به لا ابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى آخره والطريق في ذلك اي به اثبات اتصال للايجاب المعلق بالمحل وافتقاره اليه ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة لشبهة كونه سببا لان اليمين يعقد للبر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو تاكيد جانب المحلوف عليه فاذا حلف بالطلاق وكان البر موصلا اي موجبا للاصل لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات اذا كان مضمونا به يثبت للمعلق شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن والكفالة بالمغصوب وهي لم تجب على الغاصب ذكره قدر قيمة المغصوب ما لم يزل قيام كذا نقل عن بعض الشارحين وكذا لو ادى الضمان يملكه من وقت الغصب ولم تعتبر هذه الشبهة لعتق الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب ودكونه للجامع ولو اقر لرجل بهذا الالف يدين عصبته منك فقال المقر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع ومصلحه فانه يقع عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف سنا واختلفا في سببه وذلك لا يمنع صحة الاقرار وقال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما صح القضاء به كما لو قال هذه الالف وديعة لك عندي وقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك لا يجب للمقر له لانه لم يثبت ضمان الدين ومن هلك العين موافقة بوجه ولا يمكن الحكم ولما ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وجوب غير المحل وشبهة الشيء لا تثبت بغير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل المدلول مع تخلف المدلول لمانع وفقط لا يراد دليل على مدلول غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته من اصول الفقه ان اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لعينه وانما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او التحرز عن لزوم الجزاء الى حيث انه واجب لغيره حكم الوجوب وهو ما يصلح انه عند الاجب لغيره يثبت لعرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت بهذا البر عرضية العدم حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عرضية الوجود للجزاء واذا ثبت عرضية الوجوب للجزاء ثبت عرضية الوجوب نفسه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لا بد لها من محل يعني فيه كما لا بد لها من محل يعقل فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقته كذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما واما اشتراط الملك للبقاء في المحل لان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم يشترط الملك ولا شرطناه لما ذكرنا ثم لزم على ما ذكرنا من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق اشتراط المحلية لما تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم يبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فمعلق على ملك الطلاق لان ملك الطلاق مستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة وكان لشبهة العلة

وحقيقه برای فمتی علقت بحقيقه العلة سقط ذكر الاجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر وكذا اذا
علق بشبهه الاجاب فشبهة العلة اعتبارا للشبهه بالحقيقه فلا سقط به اصل التعليق لانه انما سقط بالتعليق بحقيقه
العلة والشبهه لا تماثل الحقيقه ونظيره ثبوت حرمه حقيقه الفضل بحقيقه العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمه
شبهة الفضل ومن النسيئة بشبهه العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمه الفضل باحد الوصفين لان الشبهه
لا تثبت الحقيقه واذا ابطلت شبهه الاجاب فيه لا سطل اصل التعليق كان يمينا مجرده معلقت بذمه الحالف ولم
يشترط لها قيام محل الطلاق في الابتداء لان فايه التعليق التي تعلقته به صيت ببطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت طالق
يحنث لو طلقها ولحله يحنث ان التطليق علة للطلاق لانا نقول الطلاق يتعدد والتطليق ليس
تعله للجمع وانما هو علة لتطليقه واحدة فلا يلزم تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشيء بعلته فصح حتى لو نوى بالتعليق
الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقه واحده وذلك لا يصدق في الحكم
بخلاف تعليق الحريه بالاعتاق فانها لا تتعدد وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك
جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة وشبهتها لا بالحكم محضا قدرنا ادعينا من الشبهه اي شبهه التنجيز
متحققا اذا ... بالتعليق بالنكاح اوما رضينا به وكانت هذه الشبهه كانت باقيه نظرا الى اصل التعليق
فاستحقها التعليق شبهه العلة فلم يبق ... المعارضه اي ... كون التعليق تعليقا بشبهه العلة واعترض عليه
بانا قد سلمنا ان في التعليق شبهه الثبوت للحال وان الشبهه تفتقر الى المحل كالحقيقه وان بفوات المحل سطل
هذه الشبهه ولكن لا نسلم ان بطلان هذه الشبهه سطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين لم تعلق
بذمه الحالف وهي محله ومن حيث ان له شبهه الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمراه فاذا بطلت الشبهه بفوات المحل بقي
اصل التعليق ببقا محله وهو ذمه الحالف كما قلتم في التعليق بالنكاح في المطلقه ثلثا بل هذا اولى لانه لما بقي ثمه
بدون تعلق له بالمراه لان يبقى بدون ذلك كان اولى واجاب الامام البرغري رحمه الله تعالى بان صحه اليمين ثمه
الملك كانت باعتبار اضافته الى الملك المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المراه المحلله وذلك في التنجيز هو بعض
الوجوه فصحت اليمين فاما ههنا فصحه اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لانه لا اضافه الى
المستقبل لما لم يوجد تعتبر الحل القائم في الحال شرطا لصحه اليمين لان الاجاب ... ان يكون طلاقا في الحال وكذلك بعرض
ان يصير طلاقا وعرضه الطلاق باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضيه فيبطل
اليمين ... وفيه ... سوف الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لا يرضى في البر
بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالحقيقه لا بالسقوط احتاج الى التاكيد بالتعليق بالمستقبل فجعل كانه
واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا احتياج الى هذا النوع من التاكيد للمستقبل لوجود الجزاء حالة الشرط
لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا ... في الحال لا محاله فصح ما قدرنا ادعينا من الشبهه
متحققا بهذا النوع من التعليق لا بما قطع العدم في الحال ... فسقط هذه الشبهه بهلاك المحل ... على الجواب
كون البر مضمونا بالجزاء اتفقنا لكونه تعليقا بما له حكم العلة وذكر بعض الشروح بهلاك المحل ... فاما
تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق تحقيق
ما لله اليمين ومن المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محاله قطعا وهذا التعليق بغير علة ملك الطلاق حال عدم
الحل والملك بل هو اولى بالبطلان لان عند قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا
ههنا جزء فكان اهون للعجب فعلى هذا انما سقطت الشبهه التي ذكرنا ههنا في المثنا ... الطلاق
لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهه لا بقيام حقيقه الطلاق في محل النكاح والشبهه
انما تعتبر عند امكان الحقيقه وما ذكرنا من الشبهه حال قيام النكاح وحقيقه التطليق فيه مكرو ...

[illegible]

بيمين الحقيقه ما الدليل فيعم السبعه ومن المعنى بقوله وتسقط هذه الشبهه بهلاك المحل بعني تطليق
الطلاق بالنكاح لوجود سقوط هذه الشبهه ومن لم لتعليق الطلاق بها بالاجاب فصار هذا معارضا للشبهه
الا بقيت على الشرط فتسقط وقوله فنصير قدرنا ادعينا من الشبهه متحققا به متصل به ان البر مضمون جزءا مالك ما
الى اثبات تلك الشبهه سابقه على الشرط واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء وقال لها ان دخلت
الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلثا فانه لا سطل ذلك التعليق حتى لو عادت
اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط صح الظهار والايلاء واجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل
الظهار والايلاء في الحقيقه هو منعه عن الوطي والمحل بحاله كما كان بمنزله اليمين بالله فكان محل نزول حكم الظهار
باقيا من غير تجدد نزوله واجاب غيره بان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحليه حتى اذا فات الحل لا يسع الظهار
لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطي الى الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث
ثبت المنع باعتبار حرمه المحل وان لم يثبت ذلك الطريق فبقي الظهار الا ان انشاء الظهار في غير الملك لا يتصور وان
كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحلله بالمحرمه وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله ابطال الحل
وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجه له الى ان يكون
المراه محلله فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء المنجز على الاجنبيه واعترض ايضا بان المراه
اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب وقد علق طلاقها فانه يسبى فان اليمين لا يبطل وقد بطل حل المحليه وبان الامه اذا
علق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى لا يستحق العتق واجيب عن الاول
بان المحليه لا تبطل بالرده بدليل ان المراه اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها في العده وقع طلاقها ولو ارتدا
جميعا لا يبطل النكاح واما في العده لانقطاع العصمه بينهما ولو بقيت المحليه بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق
حين وقع بطل التعليق بالموت ... الملك فانها لا تعود ذلك وكذا يتعلق بالموت عتق اخر بسبب جديد له وهو قيام نسبه
الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له لان لقيام النسبه في
الحال ومسئله تعليق الطلاق الى اخره انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه
المسئله نقضا انكروا صحه التعليق ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والمكاتب ... [illegible]
الصواب ... [illegible]
[illegible]
والمطلق هو اللفظ ... [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
... اصول الفقه للامام ... [illegible]

بطهر المطلق والمقيد

[illegible]

المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان
ليس الا انسانا فاما انه واحد او لا واحد فهذان مغايران لكونه انسانا وان كما نعلم ان المفهوم من كونه انسانا
لا ينفك عنه فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق
فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيد زائد
على الماهية ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه اما ان يكون ورودهما في سببين في حكمين في حادثتين او شرطين مثل تقييد
صدقة الفطر على ما سيأتي او في حكم واحد في حادثة واحدة اما نافيا كما في قوله لا تعتق رقبة ولا تعتق عبدا
كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون من قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذكر
او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاقه في اطعام كفارة الظهار او في حكم
واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام
واتفق الاصوليون على انه لا يحمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر اصحاب
الشافعي رحمه الله القسم الرابع واتفق اصحابنا رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني واختلفوا في
القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمهم الله يحمل وفي القسم الاول من غير حاجة الى
قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا رحمهم الله لا يحمل فيه واتفق اصحابنا رحمهم الله في القسم الاخير على ان يحمل المطلق
على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي رحمه الله يحمل لكنهم اختلفوا فيه فبعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة
من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل المطلق على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم
هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي وتبين بهذا ان المراد من استفادة حمل المطلق
على المقيد في حادثة واحدة اذا كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط لامكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم
لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما بيّن في هذا الفصل واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد
والاطلاق في السبب او الشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد
لم يكونا فيه ضدين في الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يحمل احدهما اصلا ويبنى
الآخر عليه والمطلق ساكت عن الجواب لا يدل عليه ولا ينفيه والقيد ناطق به اي موجب حولته عند وجوده ونفيه
عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه ولان المطلق محتمل والمقيد محكم في الحكم فيحمل المحتمل عليه
ويكون المقيد بيانا للمطلق على ما هو المحتاد لانه نسخ اصبت الحكم مقيدا بهما كما قيل في نصوص الركوع فان المطلق ذكر
على العموم وهو قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله صلى الله
عليه وسلم في خمس من الابل السائمة شاة وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة في
الشهادات مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقوله صلى الله عليه وسلم لا
نكاح الا بشهود محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم ممن ترضون من الشهداء وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وحاصل
هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اي الاطلاق والقيد في حادثتين في حكم واحد مثل كفارة
القتل في الرقبة فهي مقيدة بصفة الايمان وسائر الكفارات في الرقبة فيها مطلقة فكذلك ايضا اي يحمل المطلق
فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير
حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع اكتفاء بذكره في موضع كقوله تعالى والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر
نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة
بنا بعضه على بعض فالى النص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظهار وكان القيد متصلا به ايضا وهذا كلام
ساقط لان من قبل كل كلام حمله على ظاهره من لم يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق
الى التقييد من غير ضرورة ودليل يجوز الظاهر والتشهي كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق
وفي الآخر التقييد واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فذلك في انه لا تناقض فيه ولا اختلاف فاما في الاحكام
عبارته على المعنى فلا لانها متعددة ودلائلها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض لا سيما المختلفة ولا
على غيره وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات في الشعر للعطف وعدم استقلال الثاني اما من جوز
الحمل بالقياس فيبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة والذي ذكره الشيخ رحمه الله في الكتاب في ابطال التقييد بالوصف
بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما
كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعلق اي نظيره بعلة جامعة كما اذا كان منصوصا وكما يتعدى الاثبات
والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها
من الكفارات كما يتعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا
يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال لانا نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له
بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعدية الوصف اليه بالقياس ولهذا لم
يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وحمله على المطلق بالقياس يتضمن ابطال القيد المنطوق فيه
فلا يجوز ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي رحمه الله فقال زيادة الصوم في القتل بعد صوم العشر الذي
على صوم اليمين لم تثبت تلك الزيادة في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم
المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد وكذا الطعام الثابت في
اليمين لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس بل عندنا واتحاد الجنس وقد نص الشافعي رحمه الله
طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في اظهر قوليه فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا كالعاجز
في الظهار وقال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما
على الآخر وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب
حملا المطلق على تلك الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلوة ووظائف الطهارات يعني وظيفة الوضوء
تطهير اعضاء اربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن لم يثبت الزيادة الثابتة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه
ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث وكذا لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء
الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الراس والقدمين في التيمم حملا على الوضوء باتحاد الجنس
وان كان معنى الوضوء مشتملا على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت
تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الراس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية في الوضوء ونحو ذلك كالحدود
فان جلد المائة الثابتة في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل وكاشتراط اربعة شهود في الزنا لم يثبت في غيره من
الحدود بطريق الحمل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء
التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين والثلاث والاربع واسم الغسل والمسح
والمنصوص بالاسم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في المحل المنصوص
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا يعني الا عند اتحاد معنى

ولا في حادثة بعد ان تكونا حكمين ولا ملتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد
في اطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان كان مخالف للروايات كما فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب عندنا
في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان تكونا حكمين وذكر في [illegible] وقال
انك لا تحمل المطلق على المقيد فلنا نعم اذا كانا في حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا اشتمل
ورود [illegible] لا تكون باثبات [illegible] ضرورة وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا تحمل المطلق
على المقيد عندنا اذا ورد في اطلاق القيد في سبب الحكم كما في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين في حكم السبب
كما في كفارة الظهار فانه ذكر في اعتاق الصوم فيها مقيدا بالقبلية على المسيس ولم يذكر في الطعام مطلقا ولم يحمل المطلق
على المقيد فاما اذا كانا ورد في شيء واحد في حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي فانه قال النبي
صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين وروي انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا
وذكر شمس الائمة رحمه الله في كتاب الوكوف من المبسوط في اثنا مسئلة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما
في حادثة واحدة في حكم واحد وذكر في كتاب الايمان في استراط التتابع في صوم كفارة اليمين ومهنا المطلق
والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة فيسر التتابع والنفي فيهما في حكم واحد ضرورة ثبوت صفة
التتابع ان لا يبقى مطلقا وذكر في المحيط واختلف عندنا بعض في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا
كان السبب اتحاد الحادثة واتحاد الحكم فاما في حادثتين فلا يحمل وقال اهل الحفظ منهم فانه لا يحمل سواء كانت
الحادثة واحدة او لا اذا كان حكما واحدا او السبب واحدا وذكر شيخ الاسلام في تفسير قوله تعالى وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان احدهما مطلق في الحكم وهو
من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف البيان للشرع الا من اصل الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف
فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد
ولكن يعمل بهما لعدم التنافي وفي التلخيص لا يحمل المطلق اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع
آخر فلا اطلاق فانه يجب الحكم بتعيينه لان التقييد زيادة لا تفيدها الاطلاق كقوله تعالى في موضع فامسحوا
برؤوسكم وايديكم وفي موضع آخر فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم وقوله
او دما مسفوحا وهكذا ذكره عامة مشايخنا وعامة مشايخ العراق من العواطف والمستصفى
والمحصول وغيرهما مسائل الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة واجب وان معنى قوله اذا ما ذكرنا قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم الجملة الشرطية والمعطوفة عليها ومنها قوله ان تبد لكم
تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم [illegible] واما انه رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها وكلفكم اياها تغمكم وتسؤكم فتندموا على السؤال عنها وان
تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو ما دام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبد لكم تلك التكاليف
التي تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضوا انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها وقال الامام الهدى يحتمل ان يكون هذا
نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها الا وهم [illegible] الاستنباه والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة
فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال بقوله وان تسألوا عنها [illegible] تجعل الجملة الثانية مستأنفة لا صفة
لاشياء ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عنه
المسكوت منهي بهذا النص وكان العمل بالظاهر ومطلوب الاطلاق واجب وفي الرجوع الى المقيد ترك الكل
المطلق اقدام على هذا المنهي عنه فافهمه توكل لا بهام فيما ابهم الله تعالى كما ان في السؤال ذكر نوع
ان النهي ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذكر الواجب والا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان

السؤال عن المسكوت منهي

النهي ورد عن السؤال عما هو مهمل الفعل فيه مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يكون
والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم على انبيائهم وقال
ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا والجمهور في امهات النساء بالدخول بالبنات
قال في قوله تعالى اذا كان مطلق اللفظ اي لم يوجد واتبعوا ما بين الله من معتمد حرمة الربائب بالدخول بالامهات وهو
اي العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقة في قوله عز اسمه وامهات نسائكم
قال عمر رضي الله عنه ام المراة مبهمة كما ارسل الله تعالى فابهموها اي خلا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطلقوها
وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وما روي عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنت لتحريم الامهات
في الوام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي المساركة في الخبر ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء
لا نسلم ان المقيد يوجب النفي عند عدم القيد بل انتفاء الجواز بعدم دليله كما قال الشافعي رحمه الله بل المقيد اوجب
الحكم في محله ابتداء غير معرض للنفي عند العدم واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع
على ما كان قبل ورود المقيد الا ان التحرير المعتبر بناء فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل الا بما لم
تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها
لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذلك التقويم صح نفي عبادة واثبات ولا دلالة الا
النفي صدر الا بيانا فلا اثبات بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف يستغني عن
النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز وعند عدم الوصف لاحتمل الكلام شرعا ولا عرفا فيصير الاحتمال
اي بان يثبت موجبا للنفي فيلزم منه حمل المطلق على المقيد احتياطا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم
ليس بدليل اولان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذا الطرف لا تعدي فيما وراءه تكون اصيا بلا دليل يقتضي
نص اي موجبه من الاطلاق من المطلق منعقد معلوم اي من الاطلاق وليس معنى من جهة الا ان معناه معلوم يمكن العمل به
نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتماله كل واحد من الافراد على البدل من غير ترجيح للبعض فكان كالمشترك
اللاتي اشتبه بالمرجح فلا يجب العمل به الا بالبيان والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها بل
بعد البيان وارتفاع الاشتباه فقال من اطلاقه معلوم والحكم معلوم يمكن العمل به لا نترك انه لو لم يرد المقيد
العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا نترك من اطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل
العمل بالمفهوم لا يجوز نرك التقييد لا ثابت حكم من الاطلاق بالاتفاق ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط جواب عن
قوله القيد جاري مجرى الشرط موجب النفي عند العدم وتحقيقه ان من الاصل ايجاب النفي عند العدم هو الشرط عند
الشافعي رحمه الله انه الحق الوصف في هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه
فقال الشيخ رحمه الله منع اولا من كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اي للشافعي رحمه الله ان القيد بمعنى الشرط
في جميع الصور فان القيد في قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة الينا
فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا اذ القيد انما يعمل في معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكرا لفظا او معنى كما في قول
الرجل المراة التي اتزوجها هي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في الفاظ العموم فاما اذا كان معرفا كقوله هذه
المراة التي اتزوجها هي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا
واذا كان كذلك لا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلتنا بمعنى الشرط ولا نسلم
ثم وان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا بل للحكم الشرعي اما ثبت بالشرع
ابتداء بمعنى للحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم ثابت على عدم في الاصل لان العدم ليس بشرعي في الحقيقة
بل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن يعرفه الى القيد ولا نسلم ان هذا القيد بمعنى الشرط واته يوجب
النفي وانه يمكن تعديته لا نسلم ان الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه يثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالا به

٢٢٧

[illegible]

على الترتيب ... [illegible]

الكفاره بالصوم باسولاشيا التلاثه ... بلا انه ايام ... في الحكم القتل ايضا واما المعنى اليمين وجوب البر

فلازم هذين الحكمين ضرب تيسير بان للطعام مدخل في الظهار عند العجز والتخيير بانه ... التلاته في

اليمين مع النقل الى الصوم التلاته عند العجز ليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا ثبت المفارقه بينهما

لم يجز الاستدلال ادا ابدله من الجانبين وذكر به الاستواد ولا مدخل للقياس فيها يعني في هذه المسائل من جهة ان

الحوادث كلها منصوص عليها فلا قياس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زياده على النص في هذا الاحوال عندنا

ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بل بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفاره لان الوصف زياده معنى كالقدر كالا

يجوز اثباته في القدر بالقياس كذلك الوصف ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على صفة واحده وكذلك

الكفارات متقدرا على ان الكفارات اذا اتفقت اسماها فهي مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس

من يمين وظهار وقتل وافطار والحكم يختلف جنسها باختلاف سببها اذا اختلفت لم يكن الواجب ... اجناسها

رد بعضها الى بعض كما لم يرد الى الكفاره القدر فالمقايسه باطله بما ذكرنا ومن الاستدلال باطل بهذا الوجه وهو ان

الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر ... من الطعام وقدر الصيام على ان باب القتل مغلظ وقد ظهر ذلك في انواع

الكفاره وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف في الجرقيات ما خفف فيه على ما غلظ لا اثبات التغليظ ولو احتمل القياس

لكان البدل لنا لان التحرير نوع من انواع كفاره اليمين فيجب ان يكون اضعف من القتل قياسا على سائر انواعه

وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل ... هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد

وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحده بعد ان يكونا حكمين قوله فان قيل ... متصل بقوله

اما القدم فليس بشرعي يعني لو قيل بالا اعترى العدم الذي عينته ليس بحكم شرعي بل اعتدى القيد الزايد

على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي ... هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه قال ... لئن سلمنا جهة هذه

التعديه وسوق القدرة المتنازع فيه فذلك لا يمنع من ... تحرير الكفاره هاهنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص

عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما قلنا ان المتنوع ... الحكم اذا عن منصوص

للنفي بل عدم الجواز لعدم الشرعيه وهنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار

الى اصل ان في المنصوص عليه ليس ... نص معتبر ... موجبه ... على العدم وهاهنا بالتعديه يجتمع

نصان مطلق ومقيد تعذرا ... موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافره بالنص المطلق وتحرير المومنه

بالنص المقيد ايضا هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المطلق والمقيد في حكم واحد في

حادثة واحده وذلك موجب للحمل الذي اليه ... على ما تقدم ... فكان الجواب الصحيح ان هذا ... لا

التعديه ... المفارقه والمعاني المذكوره ... ان الشيخ رحمه الله تسامح فيه لان التعديه ...

لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في المنصوص وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل في جوابه فان قيل العل

من ... عدم جواز الحمل ... ولهذا ايضا كما اشار اليه هذا الجواب ... والله اعلم

[illegible]

هذا الاحتمال وفيما نحن بصدده الحكم الواحد لا يتعلق بوصفين متضادين فاذا ثبت تفسيره بطل الاطلاق

فصارت التعديه لمعدوم بهذه اللام تتعلق بالتعديه ومن الابطال للعاقبه وقوله لابطال مع متعلقه حين صار

اي صارت تعديته الى ... عدم الجواز الذي لا يصلح حكما شرعيا المقيد به كفارة القتل الى المطلوع كفارة الظهار

واليمين تعديته لاجل ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو من الاطلاق اذ جواز التحرير بالكافره يعني ادي ذلك

التعديه الى ابطال واللام عاقبتها اللام او الكلام في ... المعدوم ... على العوض ... صارت تعديه الشافعي

وصفه بالايمان من كفارة القتل الى غيرها تعديه لاجل معدوم لا يصلح حكما شرعيا الى العوض من التعديه

اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف من الاطلاق لا اثبات المعدوم وهو جواز المومنة لان ذلك

ثابت بدون التعديه فكان هذا ابعد عن الصواب مما سبق وهو اضافه عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف

فيما هو فيه ... بالمسكوت اللازم ... ليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه قصد به ابطال فهذا

امر ظاهر الفساد ... اعتبار ... ليس بحكم شرعي وتعديته لابطال حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبار ... واهدار

اسقاطه وابطاله واهدار ما وجب اعتباره وذلك المعروف قوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل والحوامل

ولا في البقر المثيره صدقه وما روي عن علي رضي الله عنه في البقرة كل بلا نفي ... ولا في العوامل

وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيه اي نفي الجواز بدونه في كفارة اليمين

قوله وكذلك ... زيادة على المطلق بقراءة ... على صوم الظهار والقتل بل يثبت زياده على المطلق

... لم يثبت اشتراط التتابع في صوم اليمين ... اشتراط الوطء على قوله ... متتابعات كما ثبت زياده

ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات ... منقوله عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم ... وان لم يثبت ... خبرا ... القراءه ... حديث ... في السلف حتى كانت تتلى

صلى الله عليه وسلم ... بالخبر المشهور ... الغزالي هذا ضعيف لانه لم ينقله ... فهو خطا قطعا لانه وجب

في المكاتب ... واحد وان لم ينقله القران ... احتمال ان

على الرسول تبليغ ... الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز ... خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما

يكون ذلك منصوصا له لو لم ... احتمل الخبر وما تردد ... تكون خبرا ... ابن مسعود رضي الله عنه نقله وحيا متلوا مسموعا

... هذا كله ... لان ابن مسعود رضي الله عنه نقله وحيا متلوا مسموعا

يجوز العمل بما ... الراوي قلت هذا ... كونه وحيا متلوا العدم ... كلاما مسموعا

من رسول الله صلى الله عليه وسلم منقولا عنه فان لم يثبت كونه وحيا متلوا ... وجب على الرسول التبليغ الى جماعه

من رسول الله صلى الله عليه وسلم منقولا عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه وقوله ... تعالى على العلوم ... للتلاوة ... قلب

تقوم الحجة بقولهم ... ولكن لم ... قلت انه لم يبلغ ... بلغ ولكن نسخ ... الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله

ابن مسعود رضي الله عنه انه الحكمه كما قلنا جميعا ... انما كانت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس

وبقي حكمه بهذا الطريق ... وقد قبلتم خبر عائشة رضي الله عنها انها انسيت النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولى بالقبول

وكان مما ... مع ام عائشة رضي الله عنها ... المومنين انه يريد ... عند نفسه في كتاب الله

وكيف يحمل على انه نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المومنين ... علي ... فلما ... سقوط

... والصحابه واهلا بهم رضي الله عنهم ولا يسلم عليه اي علي ... بسبب

... ذلك فكيف يظن ذلك من ... اوهبنا ... باكذب فيها ... علمنا ... القطع ...

قراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوط ... حمل المطلق

... بل عملنا بالمقيد ومن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ...

العبد الكافر والمسلم ولم ... وهو في وجوده ... نفسه

... النصين كفارة اليمين ... الحكم وهو الصوم الواجب ... صوم ثلاثة ايام ... بالمطلق ... بالمقيد

الاصل وصفين متضادين لانه حكم واحد ولو عملنا بالنص ...

وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف الى ما انصرف اليه الآخر واوجب تقييد ذلك الصوم بصفة فاذا
صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا ضرورة وامانة صدقة الفطر فاصل النص جعل الرأس المطلق سببا
ورواية جعل رأس المسلم سببا ولا مزاحمة اي لا منافاة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك في الموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع فان قيل هلا اوجبتم التتابع
في قضاء رمضان كما اوجبه بعض قراءة ابي بن كعب رضي الله عنه فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد
والاطلاق في حكم واحد قلنا قراءته شاذة غير مشهورة ومثلها لا تثبت الزيادة على النص واما قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه فقد كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود رضي الله
عنه وختما من مصحف عثمان رضي الله عنه والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط فان قيل اذا لم يحمل
المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق لان الحكم العبد المسلم مستفاد من اطلاق اسم
العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان
قبل ورود المقيد يعمل به من حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون المقيد دليلا
على الاستحباب والفضيلة او على انه عزيمة والمطلق رخصة وكذلك ومتى امكن العمل بهما جميعا والعمال الفائدة
قائم لا يعطل النصان نصا واحدا كيف والحمل يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق عملا وهو بتقييد معمولا وعدم الحمل
لا يؤدي الى ابطال شيء فكان اولى انه اشبه الميزان فان قيل الكم قد حملتم المطلق على المقيد في قوله صلى الله عليه وسلم
اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا يجري التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والتقييد
في السبب او الشرط دون الحكم قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق
هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المراد منه احاديث التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يكون
الا حال قيامها وقد تمسك الشافعي رحمه الله بالمطلق هاهنا حيث قال يجري التحالف حال هلاك السلعة كما يجري حال
قيامها ولم يحمل المطلق معتذرا على المقيد بان التحالف وجب بسبب الجحود والاشتباه حال قيام السلعة اقل من
الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ مبايعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فاذا حالف حال
قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون اجابا له حال هلاكها دلالة ولكن اصحابنا رحمهم الله قالوا ليس هذا مستقيما لانا لا
نسلم ان المبايعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشتري باكثر منها للحاجة وهذا لم يرجع الى
القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لم يرجع الى ما قبل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ
حال قيام السلعة دون هلاكها فلا حاجة تؤدي الى الفسخ حال زوال العقد اياه لا يكون هذا اجابا له في حال الاصل
كذا في اصول الفقه لابي اليسر رحمه الله **قوله** وهذا نظير ما سبق اي في الشيء رحمه الله في الكلام جواب
سؤال يرد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق جواز نكاح الامة
بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم لان
الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال وهذا
اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب على حمل احدهما على الآخر نظير ما سبق من التعليق بالشرط
لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بطول
الحرة اي بعدمه طولها بقي مرسلا اي مطلقا عن الشرط مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده
متعلق بالشرط وغير متعلق به لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت
بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول بعلتين بل يمتنع انما مثل
ثبوته بجواز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده معلقا اي

معدوما ما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة
بالشرط يحتمل ان يثبت وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق
وكذا جواز نكاح الامة وذلك لان العدم لما كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق
لم يتبدل ذلك العدم بشيء محتمل للوجود بطريقين وهما الارسال والتعليق كما كان وذلك اي احتمال الوجود
جائز اي ثابت في كل حكم قبل ثبوته بطريقين واكثر كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث
والوصية وغيرها **قوله** ومن ذلك اي ومن الاصل الذي ذكره الشيخ رحمه الله ثم ما يرد نقضا على اهل الاصل فقال
الشافعي رحمه الله صوم اليمين غير متتابع في قول عملا باطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم
الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة بالايمان في القتل وهذا منه
تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه واعتذر الشافعي رحمه الله عنه بان المطلق انما
يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد في المقيدات وكان مثله في النوع فاما اذا كان له اصلان متعارضان
في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين
صومين مقيدين مختلفين في التقييد احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع والآخر صوم التمتع المقيد
بالتفريق فلم يكن حمله على احدهما اولى من الآخر فبقي على اطلاقه بجواز التفريق والتتابع **قال** والجمهور تمسكوا ايضا بقراءة
ابن مسعود رضي الله عنه لقوله ثلاثة ايام متتابعات الدرجة فان احدهما خبر والآخر او خبر مشهور وهو نص قاطع فرد
الشيخ رحمه الله اعتذاره وقال ليس في كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل
انه لو صام العشر بعد الرجوع جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لم يجز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد
بالتفريق الا انه اعم صوم المتعة صوما مطلقا موقتا احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان
صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل
الشهود اذا اداء الظهر قبل الوقت لا للوصف التفريق فاذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق بقي المطلق اصلا واحدا
فيجب حمله عليه لم لم يحمل فلزم التناقض على انا لو سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق في كلامه ساقط ايضا
لان صوم المتعة لا يصلح مقيد الصوم اليمين لانه ليس من جنس الكفارات فلا يستوي حكمه بل المطلوب الكفارة
عمل على المقيد فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض
الاصلين في وجوب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا ومن اصحاب الشافعي رحمه الله من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل
على الاحوط لئلا يخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في التهذيب وذلك اي
عدم شرعيته صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع او وقوع التفريق فيه بمعنى ذكرناه في موضعه قال الشيخ
رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفريق ضرورة تخلل ايام الصوم
فيها وهي ايام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطر او القتل **فان** قيل ان الشرع
شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لا انه وقع ضرورة قلنا
الصوم في المتعة وجب بدلا والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل وهو الهدي فيجب الابدال في ايام
النحر والاصل يوم النحر وصوم العشر لا يتصور اداؤه فيه فللضرورة عدم الامكان جعله السبع متفرقا فلم يجعل الكل
قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي
ايام النحر بالتقدير لانها كما يكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر اللذي يتواصل وقت شرع فيه لانه
وقت ضيافة الله تعالى عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل الا ان الشرع
علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومن حيث علمه ولا يعلل ينبغي ان يكون قبله حجة وبعده حجة لما ذكرنا معنى
وذلك غير معقول فخصوص الشرع والله اعلم قلنا نوع السهو من حيث ان تمام الكتاب ما يتعلق بها شرع في

العزيمة والرخصة

بيان اقسام الاحكام الثابتة بها **فصل**

اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعل الاحكام منحصرة على
هذين القسمين وبعضهم لم يجعلها كذلك فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس
فيه مخالفة دليل شرعي والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح واعترض عليه بجواز النكاح
فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها وبوجوب الركوع والقتل قصاصا
فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض للغير وتعبه ولا يسمى شيء منها رخصة وقيل
العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه وبعض من لم يحصرها في القسمين قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختصت
العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهية عن العزيمة من غير دخولهما في الرخصة فلم تنحصر
الاحكام في القسمين وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من
العبادات والحل والحرمة اصلا لحق ابتلانا بها وبحقه فابتلانا بما شاء والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر
تيسيرا ثم اول كلام الشيخ رحمه الله يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام تنقسم الى
قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين فكذا
تفسير العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام وما ليس
باصل او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه
وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لانه لا يصح ان يذكر في هذا القسم وجه تقسيم الرخصة فكان يقسمها الا ان
يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كان شرعيتها كالنفل
ادلى الى العباد نفعها الا ان الشيخ رحمه الله لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من
العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح الدنيا قوله العزيمة اسم لما هو اصل منها
اي من الاحكام تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لا انها لا يعتبر ومن ادخل في هذا التعريف
ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات ونحوهما ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الحكم
الى الواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم في الاصطلاح الشرعي
على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لانها سميت من الاحكام الاصلية
عزيمة لانها من حيث انها في التوكيد من حيث انها كانت اصولها لا اجل انها حق به او معهود موكد لغيره
وهو انا فيه لامر واجب الطاعة وكان امره مفترض الامتثال او شرعه ولعبد فقبول فكان موكدا وقوله
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد تعريف الرخصة وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسير له
يعني اريد بقولي ما بني على اعذار ما يستباح بعذر مع قيام المحرم وقوله ما استباح عام يتناول الفعل
وقوله بعذر احتراز عما ابيح لا بعذر ونظائره كثيرة وقوله مع قيام المحرم احتراز عن حل الصيام عند فقد
الرقبة في الظهار اذ لا يكون عزيمة مع قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل
الظهار لوجوب الاعتاق في حاله ولوجوب الصيام في حالة العجز واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة
الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه مانع تخصيص وان اريد بها الاباحة
مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص
مع قيام المحرم لان الرخصة خارج عن الاباحة في معنى الاول وزيادة ومن ثم استعمل الرخصة في حد الرخصة

تقسيم الاحكام الى قسمين

تعريف الرخصة

وان امكن تاويله باللغوي دون الاصطلاحي لان اتيان استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو تصحيح واجب
عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة بدليل قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير
متجانف لاثم فان الله غفور رحيم والمغفرة انما تكون عند قيام الحرمة الا انه لا يؤاخذ بذلك الحرام لما ليس من
ضرورة سقوط المؤاخذة سقوط الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله تعالى عنه ولم يؤاخذه لا يسمى ما اتى غير حرام
المؤاخذة وبهذا ذكر صدر الاسلام رحمه الله الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وترك
المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا وذكر في المنار الرخصة اسم لما تغير
عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقال بعضهم الرخصة ما وسع
على المكلف فعله مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور
وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حراما لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما تؤتى
عزائمه وقال عليه السلام لعمار حين اكره على كلمة الكفر على لسانه بالاكراه وفي بعض الرخص يجب تحصيلها كما في تناول
الميتة والدم عند الاكراه او المخمصة قال صاحب الميزان وهذا هو الصحيح وينبغي ان يكون قول اصحابنا رحمهم الله هذا فان
معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعا والاستعمال معلوم على المراد اي بدلالة
لغة على الوكادة واليسر والمراد في الشرع عنها وكانا اسمين شرعيين يراعى فيهما معنى اللغة حتى كان العزم يمينا
لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من
صفاته ولكنا نقول العزم لغة قصد ما يراد من الايجاب التوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين وعن ابي بكر رضي الله
عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي مت فيه وافطرت وقال ما كنت
لاتبع حنثا فعرف ان العزم يمين وان عرفته لغة قوتها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار وفي الهدي
عزمت عليه اي اقسمت عليه وقوله تعالى فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل اي فاصبر على اذى قومك كما صبر
اولو الجد والثبات والصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تطوعا بالثواب كما ظفروا انهم خصوا من بين الانبياء
وان كان الكل على الحق لانه في الوهم شبهة طلبهم للنجح ونتاء بما تم عليه عند توجه الشدائد والمكاره اليهم
وقوم صبرهم عليها فيها وقيل هم ستة نوح عليه السلام فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة وابراهيم عليه السلام صبر على النار
وذبح واسحاق على الذبح ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر ويوسف عليه السلام على الجب والسجن وايوب عليه السلام على
الضر وقيل هم اصحاب الشرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وعلى هذا من للتبعيض وقيل
الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأي وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين
وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى اخره ويدخل في هذه الاقسام الفعل
والترك فان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل
فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس به ونحوه
ما ذكر شمس الائمة رحمه الله الواجب يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وذكر في بعض
نسخ الاصول لاصحابنا رحمهم الله الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو اما ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
هذا ولا ذلك اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه
وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما ان يكون طاهرا واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو

النفل والتطوع والمندوب واما الثاني فما كان يتعلق العقاب بتركه وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما
الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب وذكر بعضهم العزيمة لا تخلو من ان يكون حلها او
لا والاول هو الفرض والثانية لا تخلو من ان يعاقب بتركها ام لا والاول هو الواجب والثاني لا تخلو من ان يستحق
بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل وبهذا القسم لا يخرج المباح ان جعل المباح من العزائم فلا
اصول الشرع ان هذه الاحكام شرعت ابتداء الشريعة من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزائم وان
كانت متفاوتة في انفسها وكانه اشار الى رد قول من قال من اصحاب الشافعي رحمه الله ان النوافل ليست من العزائم لانها
شرعت جبرا للنقصان في اداء ما طولب به من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان في منع العباد عن اداء الفرائض من حيث
انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هي
[illegible] سواء في انها شرعت ابتداء لا بناء على اعذار العباد فكانت عزائم لو كان شرعيتها وان
تفاوتت في ذواتها لا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل النفي بعارض يكون من العباد فكان عزيمة كالفرائض
وما ذكروا من المقصود من ادائه وليس كلامنا فيه والفرائض اي المفروضات في الشرع مقدرة [illegible]
المعنيين حتى مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة عما يعارضها من جنسها المشروع كركعات الميزان
مقطوع عن احتمال ان لا تكون ثابتة لانها ثبتت بدليل لا شبهة فيه فصار الفرض اسما للمقدر الثابت بدليل قطعي
مثل الايمان فانه مقدر لتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او زاد لا يجوز فلو قال انا اؤمن بما جاء من عند
الله او بما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمنا وسميت مكتوبة لانها كتبت لنا في اللوح المحفوظ [illegible]
اسم الفرض مشيرا الى معنى القطعي لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر والله تعالى [illegible]
يامر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك بمقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر فكانه
تعالى لما اوجبه علينا جعلها مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير منه كل الاحد فكان التقدير فيه لتيسير
المحافظة والملازمة عليه الا ترى الى قوله تعالى كيف اعقب قوله كتب عليكم الصيام بقوله جل جلاله لعلكم تتقون
اياما معدودات منبها على التخفيف بانه جمع القلة ومن الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام
اياما فلا بد ليتيسر عليكم الاداء او ليسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الفرض من التقدير التيسير المقصود من التيسير
المحافظة على الاداء **قوله** اخذ من الوجوب وهو السقوط حتى الشيخ رحمه الله الوجوب بالسقوط والوجبة
الاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان اللزوم والوجبة السقوط مع الهدة [illegible] الاضطراب ومع السقوط
انما سقط علينا اي في ابواب العلم اليقيني فهو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا
موجودا او هو الوصف لا كلفه اي كون الواجب ساقطا في العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في الفرض
سقط احد نوعي ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لا يزال فسمي بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين
الفرض او سمي به لانه لما لم يفد العلم اليقيني صار كانه سقط على المكلف بدون اختياره لا كالحمل الذي يحمل
لا يكون مثل الثقل يتحمل ويرفع باختيار نحو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا تحمل عن اختيار وشرح صدر
[illegible] الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله [illegible]
[illegible]
[illegible]
سقط عليه من غير رضاه واختياره **قوله** والسنة السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية [illegible]

السنة في اللغة الطريق

معظمه ووسطه والسنن الصبت من فوق بما طلبه فان احدى السنة منه وباعتبار ان الماء ينصب ويجري فيها
الماء ومنه قول الشاعر وسالت باعناق المطي الاباطح وهو في لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في
الدين فيه من غير افتراض ولا وجوب كذا اشار اليه [illegible] سواء سلكه الرسول او غيره ممن هو علم في الدين
وذكر في بعض النسخ لفخر الاسلام ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الكلام في ان لفظ السنة اذا اطلق
ينصرف الى سنة الرسول او اليها والى سنة الصحابي على ما مر بعد بل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء
دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب في العزم وفي المغرب النفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على
سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا
يخمس وعليه الوفاء به وسمي ولد الولد نافلة لذلك لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل
الولد من صلبه للعاقد زيادة عليه وكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات ثم اختلفت
العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يعاقب المكلف على تركه وسانه على عصيانا واعترض عليه
بالصلاة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل اخر الوقت لا شيء عليه وبصوم رمضان
في السفر فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه وبان ترك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب فلا يخرج الفرض بذلك عن كونه
فرضا وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه وقيل ما فيه وعيد لتاركه ويعترض عليهما ترك الصلاة في اول الوقت
وترك صوم السفر ايضا والفقهاء قالوا الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر
بقوله ما ثبت بدليل قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد يثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى
وافعلوا الخير وكلوا واشربوا واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما وبقوله مطلقا عن ترك الصلاة في اول الوقت
على عزم الاداء في اخره وعن ترك الصوم في السفر الخلي وهو القضاء وامثالها لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا
يستحق الذم به وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض اذا تركا الصوم وماتا قبل الاقامة فانهما لا يستحقان الذم
لان تركهما بعذر واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض
ولا وجوب واما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع فقيل ما فعله خير من تركه في الشرع وقيل هو ما
يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا واحترز بقوله من غير ذم
على تركه عن الواجب المضيق وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية **قوله** واما حكم الفرض فحكمه اللزوم
علما وتصديقا بالقلب اي يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به وهو الاسلام
اي بالاعتقاد بهذه الصحة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن
حتى لو ترك العمل به غير مستخف يكون عاصيا وفاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا الا اذا ترك ما هو
من اركان الشرائع الا ما هو اهل الدين لتفاوت الاعتقاد على حاله ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من الكفور اذا دعاه
كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك اي لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت روايته وان كان جائزا لغة قال الكميت
يخاطب اهل البيت وان كان سعيا وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب كذا في المغرب
واما حكم الوجوب اي الواجب فلزومه عملا لا علما اي يجب اقامته بالبدن لكن لا يجب اعتقاد لزومه لان
دليله لا يوجب العلم فلزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني ويفسق تاركه اذا استخف اي ترك العمل به
فهو على بالاعراض اذا ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لا بها او تركها
غير مستخف ولا متاولا في القسم الاول يجب تضليله دون تكفيره لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم

الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لأن التأويل سبيل السلف والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الآخر
يفسق ولا يضلل لأن العمل بما وجب كان من أداء طاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا هذا هو المذكور
في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الأئمة رحمه الله أيضا وهو الصحيح والمذكور ههنا يشير إلى أن تركه لا يوجب
التضليل أصلا ولا يوجب التفسيق بشرط أن يكون مستخفا ولا يوجبه إذا كان متأولا أو لشبهة دلالة على
أن التفسيق في القسم الثالث بل هو ما كتب عنه والمذكور في بعض النسخ يدل على انتفاء التضليل في القسم الأول
فيكون معنى ما ذكر ههنا ويفسق تاركه ويضلل إذا استخف والمذكور في التقويم يدل على أنه لا يضلل فيه أصلا
ولا يفسق إلا في القسم الأول فإنه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل وفي الثاني أي من حيث الاعتقاد حتى لا يجب
تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه أنه لا يكفر الجاحد بل بتأويله ولا يفسق تاركه عملا إلا أن يكون مستخفا بأخبار
الآحاد فيفسقه **قوله** والكاتب [illegible] رحمه الله هذا القسم أي أنكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما
مترادفان ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا به سواء ثبت بطريق قطعي أو ظني
واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فإن اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها
وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث هو حرام فأي فائدة في تخصيص اسم الفرض
بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لأن الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مظنونا به أو مقطوعا
فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكما [illegible] نقول إنه إن أنكر سواء أنكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما
بينا من أن كل واحد منهما أو متباينة أحد المعنيين الآخر وإن أنكر اختلاف المرتبة بينهما حكما بأن قال لا تفاوت
بينهما في لزوم العمل بطل إنكاره أيضا لأن التفرقة بينهما ثابتة بدليل مقطوع [illegible] دليل مظنون
ظاهر إذ ثبوت المدلول على حسب الدليل كان التفاوت ثابتا بين الدليلين [illegible]
قولهم تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لأنا خصصنا الفرض بقسم باعتبار معنى القطع وخصصنا الواجب بقسم
باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي
بيناه في الفرض فأنى يلزم التحكم وسائر الأسامي الشرعية والعرفية بهذه المثابة قال الغزالي وأصحاب أبي حنيفة رحمهم
الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما يثبت ظنا ونحن لا ننكر
انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني فهذا كله أمثال أن يوجب
العمل في الواجب عند الشافعي مثل العمل في الفرض في التفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
ثابت في وجوب العمل أيضا كان وجوب العمل في الفرض أقوى من وجوبه في الواجب وبيان ذلك أي بيان التفاوت
الذي بيناه أن النص المقطوع به وهو قوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن أوجب قراءة القرآن في الصلاة إذ المراد منه القراءة
في الصلاة بالإجماع وبدليل قوله عز اسمه إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وكان قيام بعض الليل فرضا
فانتسخ [illegible] بقوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن أي في كل صلاة على القول [illegible]
صلاة الليل على القول الثاني [illegible] خارج الصلاة [illegible] القراءة في الصلاة
وهذا النص بإطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج
بقراءتها وخبر الواحد [illegible] لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد
على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بأن يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير أن يكون

فرضا لتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما ولا يقال قد خص من النص ما دون الآية
بالإجماع وهو ما إذا قرأ ما دون الآية [illegible] ما دون الفاتحة بالخبر أيضا لأنا نقول عدم جواز ما دون الآية
ليس باعتبار التخصيص ولكن لأن ذلك لا يسمى قرآنا عرفا ولا بد من [illegible] إطلاق [illegible] فاقرؤوا وبهذا لا
يحرم قراءة ما دون الآية على الجنب والحائض لأنها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة أو حرف واحد منه
ولكن ما دون الآية من القرآن حقيقة فالإنكار يكون كفرا كالإنكار بكلمة أو حرف [illegible]
وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل أي عن وسطه ومن سوّاه بالكتاب والسنة المتواترة في إثبات الفرضية كما
فعل أصحاب الظواهر من أهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما
فقد أخطأ وكما بيناه في باب أحكام الخصوص من ما ذكروا أن موجب العلم بالكتاب وبالخبر المتواتر وعدم ثبوته
بخبر الواحد كاف لإثبات التفاوت بينهما لا يعني بينهما لأنه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الذي ثبت بهما لتفاوت
الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حسب رعينا حد الكتاب [illegible]
الواجب به زيادة عليه ورعينا حد خبر الواحد بأن أوجبنا العمل به وكذا السعي في الحج والعمرة بالخبر يعني
السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه إنسان في حج أو عمرة وعند الشافعي
هو ركن ولا يتم حج ولا عمرة إلا به لأنه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لأصحابه إن الله تعالى كتب عليكم السعي
فاسعوا وبقوله عليه السلام ما أتم الله امرئ حجة ولا عمرة لا يطوف فيها بين الصفا والمروة إلا أنا تمسكنا في ذلك بقوله
تعالى فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومثل هذا اللفظ يوجب الإباحة لا الإيجاب إلا أنا تركنا
ظاهره في حق الإيجاب في حق العمل بالإجماع فبقي ما وراءه على ظاهره وعملنا بخبر الواحد في إثبات الإيجاب دون الركنية
على ما بينا وأن قوله والعمرة بالرفع معناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة وقال الشافعي هي فريضة مثل
الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال الحج والعمرة فريضتان وعندنا لما ضعف الدليل عن
إثبات الفرضية لكونه خبر الواحد يثبت به الوجوب وما أشبه ذلك أي المذكور مثل صدقة الفطر والأضحية وقراءة
التشهد والصلاة على النبي لأن هذه أشياء لما ثبتت بأخبار الآحاد كانت من الواجبات لا من الأركان ولا يلزم
الفعل [illegible] ولأن الخبر الموجب بها [illegible] **قوله** وكذلك
تأخير المغرب ومثل [illegible] ذكر من الأحكام تأخير المغرب إلى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حتى لو صلى المغرب
في عرفات [illegible] خبر الواحد وهو ما روي أن أسامة بن زيد رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الطريق [illegible] الصلاة يا رسول الله فقال الصلاة أمامك [illegible] من هذا اللفظ
أما الوقت والمكان لأن الصلاة فعل المصلي [illegible] فيثبت أن المراد وجوب [illegible]
المغرب بعرفات أو في الطريق بعد غيبوبة الشمس [illegible] غيبوبة الشفق [illegible] بالإعادة عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وقال أبو يوسف رحمه الله لا يجب الإعادة وكان شيئا [illegible] أن وقت المغرب هذا اليوم وقت
العشاء ومكانه المزدلفة [illegible] فإذا أداها قبل وقتها أو في غير مكانها وجب عليه الإعادة إلا
[illegible] سائر الصلوات إذا أديت قبل وقتها [illegible] بالجمعة وصلاة العيد إذا أداها [illegible]
وكالظهر المؤدى في المنزل يوم الجمعة فإن لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الإعادة لأن الإعادة
إنما وجبت لتحصيل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يجب [illegible] إذا طلع الفجر [illegible]

العشا سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها عملا بالخبر ولو اوجبناها بعد طلوع الفجر لكنا نفسد
ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض ما في خبر الواحد مقتضى الكتاب
وهو جواز المغرب المؤداه فلا نفسد العشا بفتح الباء اي العشا الاولى ومن المغرب المؤداه او يفسدها
لا نفسد تركها الصلوة التي وجب اعادتها العشا الاخرى لانها لتنسب بفائتة سقوط الاول الظهر
وكذلك الترتيب الصلوات اي الترتيب بين الفوائت الوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله
قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما روي ابن عمر رضي الله
عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو
فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي مع الامام واما يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض
الكتاب والخبر المتواتر وعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على
المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء في مطلق الوقت حيث لا يفوته عنده ولا يوجب الاداء في وقت
التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب
العمل به فاما عند ضيق الوقت فقد تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التأخير عنه
واقتضا خبر الواحد تعين الوقتية المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب
ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط الترتيب وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت
لتاديه رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة
الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في اول الوقت يقتضي الجواز والخروج
عن العهدة اذا اتى بالاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون
ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم في خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة
في الطواف قلنا هذا لا يلزم ابا حنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة
ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها سقط الترتيب فلا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤداة
بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليقضيها مطلقا وانما كان لموجب الترتيب بخبر الواحد وقد
سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه القضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز
كيف ومختار الشيخ اي بجعل خروج الوقت يتعلق بالوقتية المؤداه صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط
في هذه المسألة يجيء لابي حنيفة رحمه الله ان الحكم بالفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو يبقى به في الوقت
حتى تعلم فاذا بقي الوقت يكون عملا بخبر الواحد بكتاب الله تعالى بعد ما لا امكان حتى مضي الوقت
لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما تقتضيه خبر الواحد
وذلك لا يجوز بل يجب الحكم بالجواز مطلقا ولا نعمل بخبر الواحد في مقابلة معارضه قال في هذا اشار
محمد رحمه الله في الكتاب فانه استدل على الجواز اذا صلى المغرب في الطريق فانه بعد ما اذا لم يخرج طلع الفجر
الامر عنه لانها صلوة اديت في وقتها الى آخر ما ذكرنا فكذلك ههنا واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان
ان الجواز وان ادى في اول الوقت لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا الا ان يجوز
ذلك بالخبر اولى وهما لم يجز تفويته عن الوقت احتياطا الا يكون بخبر الواحد ايضا ولانا ما رفعنا الجواز وكذا عرفناه

الى ما بعد الفائتة واذا لم يقدم الفائتة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير العبادة الى حال والتأخير
اهون منه موجب القول فيه كذا قال شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله وذكر في بعض الفوائد ان كثرة
الفوائت لما الحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت وهو محل الترتيب فوجوب
الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوبها على من صلى المغرب قبل طلوع الفجر
لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان العمل بخبر الواحد بما قلنا تقريرا وتثبيتا بما ذكرنا الفرق بين وجوب
تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشتراط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فقال ولو اوجبنا
التعيين اي التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة او الطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر
الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ
الكتاب بل يكون تأخير الحكم حتى ان لو لا التأخير وجب القول به عملا بخبر الواحد فان في تقديم
آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة يعني انه لو قدم الفائتة لا يجوز كما لو قدم الوقتية
على الفائتة في اول الوقت لا يجوز لتعينه وقتا للفائتة فلما المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقت يعني
مختص بها بدليل انه لو شغل او عمل عملا آخر لم يمنع عنه فيوجب الفساد فاما المنع عن تقديم الفائتة في
آخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تفويت الوقتية عن الوقت وهذا يكره الاشتغال
بالنافلة وبعمل آخر فلم يوجب الفساد كذا ذكره في شرح التقويم لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله
الحطيم من البيت وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي بالحطيم لانه
حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله تعالى
كما جاء في الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم فيجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت
ولا يدخل بتلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روي ان عائشة رضي الله عنها
نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاءها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا
الى البيت يصليها في البيت فقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية وفي الاسلام ومن تعظيمها ان
لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله عليه السلام بيدها وادخلها الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا
ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة
واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فجعلنا الطواف من وراء الحطيم واجبا بهذا الخبر
او جعلنا الطواف على الحطيم اي بهذا الخبر واجبا لا يعارض الاصل اي لا يساويه حتى لو تركه يؤمر
باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم ما دام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد ولو رجع من
غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان
فيه بترك الطواف على الحطيم ولو توجه على الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد
فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قوله وحكم السنة كذا قال شمس الائمة رحمه الله
حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة
بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين
نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما نبينه بعد وذكر ابو

ويعرف فيه ايضا وامور ... ادا كان ... بجيث يكون في الواجب كالاذان والجماعة

السنن رحمه الله واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن
الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله
عليه السلام بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه
يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة
فانه لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيلها ويلام على تركها ولكنه
دون ما واظب عليه رسول الله عليه السلام وكان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون
اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا
باحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله عز اسمه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وبقوله عليكم بسنتي الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل
فترك الفعل منفوض للايمان الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى لان السنة اسم لما ...
اي لا خلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا لكن الخلاف في ان اطلاق لفظ يقع على سنة الرسول او
يحتمل سنته وسنة غيره والى اصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول واليه ذهب صاحب الميزان من المتاخرين وعند الشيخ ابي الحسن
الكرخي من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب
القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتاخرين رحمهم الله وكذا الخلاف
في قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
من الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين وجلد ابو بكر
اربعين وكملها عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثم اطلق
اسم السنة على طريقتهم وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها الحديث فقد عين ان لكل سنة غيره
والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا
قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان
كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يكون حجة بطريقة
بدليل واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق
لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اضافتها الى
غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه
وما ذكروا من الحديث ونحو ذلك فلا يلزم لانا لا ننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على طريقة غير الرسول مع
التقييد وانما منع ان يفهم من اطلاقه اسم السنة غير سنة الرسول كلفظ المراد والمعتمد فقولهم اللفظ
مطلق فلا يكون يتقيد من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول عليه السلام او بطريقة غيره
فيعمل بالاول اولى لما ذكرنا قوله وذلك في ارشها دون النفس لان حكم دية المراة عندنا على
النصف من دية الرجل في النفس وما دونها وعند الشافعي رحمه الله المراة تساوي الرجل اذا كان الارش
نقدر بثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة

انه قال قلت لسعيد بن المسيب كم في قطع اصبع امراة قال عشر من الابل قلت كم في قطع ثلاثة اصابع
قال ثلثون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت بل
جاهل متعلم او عاقل متثبت فقال انه السنة وهذا اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عليه السلام
ومراسيل سعيد عنده مقبول فكان هذا بمنزلة حديث مسند فيجب العمل به وحجتنا في ذلك ما ذكره
ربيعة وانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون من الابل لما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب
لان ما ثبت القطع في اعادة ... اسقاطه فهذا مما يحيله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يكون
انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة رضي الله عنهم لان الكامل في الدين لاتباعه هم او استنباطه يعني
طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما يقال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد افتى كبار الصحابة مثل عمر
وعلي رضي الله عنهما بخلافه وفي المبسوط ما روي عن زيد في مثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل لا يكون
الا بالاستشذاذ النادر وقال في ذلكه مثل الحر بالعبد يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي لا يقتل لما روي
عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول
عند الاطلاق قلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح الاحتجاج به ومن ذلك من مشايخنا رحمهم الله ان مطلق
السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب عن قول سعيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل
على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد
القاهر البغدادي من ائمة الحديث والى اشير في المبسوط فيحمل قول سعيد انه السنة اي سنة زيد وعن قول ابن عمر
وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله
عليه السلام من قتل عبده قتلناه فنقلا ذلك ردا على من زعم منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله سنة الهدى
نوع سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي يتعلق بتركها كراهية او اساءة والاساءة دون الكراهة كمثل
الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه ياثم
وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة والزوائد اي
النوع الثاني الزوائد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهية ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
والسجود وسائر افعاله التي ياتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشي
واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان ياتي بها كذا في بعض
مصنفات الشيخ رحمه الله وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا باس به كالسنن
التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة
العيد وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا امر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك
بالسلاح كما يقاتلون عند الامتناع عن ترك الفرايض والواجبات وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند
ترك الفرائض والواجبات واما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله
يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا وعلى هذا الاصل ان السنن
نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل في بعضها يكره وفي بعضها اساء وفي بعضها لا باس به فالذي اي ترك ما هو من سنن
الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره
الاذان قاعدا لمخالفة ما في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حايط اي اصلها وكره تكرار الاذان في مسجد محلة
ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا لترك السنة
المشهورة وان صلين يعني النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة لمخالفة السنة والتعرض ...

للفتنة ولا باس بان يوخذ بهذا ويقيم اخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود ولا باس بان ياتى بتركه واخر
منهما لعل العذر ولهذا لو صلى قبل الدخول وقتها ويعاد فى الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس
بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المراه بما ذكرنا وامثاله تخرج على هذا الاصل

قوله واما النفل فما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور حكم
النفل وهذا كما سمى الشيخ رحمه الله وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وقال العلماء
ان النوافل العبادات هى التى يبتديها العبد زيادة على الفرايض والسنن المشهورة وحكمها انه يثاب
العبد على فعلها ولا يلام على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه كلاو والسنة فانها طريقه رسول الله عليه
حيث سلكها لاحيا كان حقا علينا فعوتبنا على تركه ولذلك اى ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما
زاد على القصر فى صلوة السفر وهو الشفع الثانى نفل لان العبد لا يلام على تركه اصلا ويعاقب على فعله
فى الجملة واذا اتى به نفل له نوع خلطه بالفرض كما فى الفجر ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا
يعاقب على تركه ثم انه لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك
فانه يعاقب عليه فى الجملة لان اى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب فلم يكن الصوم
فى السفر نفلا ولا الزيادة على ثلث او الثلث فى القراة فى الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها
مع انها تقع فرضا لانا لا نسلم انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هى كانت نفلا اذ لم يكن فى ذمته
لا انها ان بها ولذلك استقام عليها حد النفل لكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق
الامر وعمومه وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران كما يقع الايمان سبب الكفارة بعد فوات البر لا انه اى
الثالث تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد وان لم يكن كذلك قبل الشروع
فكذا الزيادة على الثلث يجوز ان تصير فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر اعام وقع على
لا ادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدورا معلوما فى نفسه فاذا اتى به فقد صار مقدورا معلوما فانصرف
صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله فان الامر بالصلوة متناول اقل الا مقدر فالزيادة عليها
لا يدخل تحت الامر حال فلا تقع فرضا فلذلك جعلناه من العزايم فان النفل شرع دايما جعلنا
من العزايم شرع لان دوام شرعيته يدل على ذلك اذ لو نبئ على اعذار العباد لشرع فى
وقت العذر لاداى ولا بعاد لا نسلم انه شرع دايما لانه منهى عنه فى الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر
لا انا نقول هو مشروع فى هذه الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسد يجب القضاء له
ثم نبهه ولهذا يجوز قاعدا مع القدرة على القيام ورا كباع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها
الى القبلة لان النفل على الوصف الذى شرع وهو وصف الدوام بلا ازم للعجز والحرج فلا يمكن ادامه اناء
الليل والنهار راكبا لانه يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة اذا لم يعتبر العوارض ادى الى
الحرج فلذلك جوز ما يرادا اى وصف نشط قائما وقاعدا وراكبا وهذا العذر اى ترك عدم الاداء
قاعدا اور اكبا مع عدم عذر من جنس الرخص لان العذر قدر موجود باعتبار الاصل وكان من حقه
بناء عليه فكان لشبهه بالرخص من هذا الوجه كان لقد ذكره عن سائر اقسام العزايم لانها تخلص عن معنى

قوله وقال الشافعى رحمه الله الى آخره اذا شرع فى صلوة النفل او فى صوم النفل لا يواخذ بالمضى
فيه ولو لم يمض لا يواخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعى لا يواخذ باحدهما لان النفل لما شرع
على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا

ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا تتصور لا زما لان حقيقة الشئ لا تتغير بالشروع
الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله وهذا ما دى فى النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا لمسقط
للواجب ولا يمنعه من الخلوة وبباح له الافطار بعذر الضيافة ولو كان مريضا لما ثبت هذه الاحكام واذا
كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا فى الثانى كما كان مخيرا فى الابتدا تحقيقا للنفلية لان الكرم من
حسن اوله وقد عرفتم انهم حيث قلتم ما لمجوع فى الثانى وقلت ان فالم نفعل بعد اى بعد ما ادى جزءا منه فهو
مخير فيما لم يوده لانه نفل فيكون على وفق لا ستاركم اخرجه وعشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق ببعضها
وسلم كان بالخيار فى التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار فى الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار فى الباقى
وطله بترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه سقط الموادى ضمنا له وبعا للترك كما لس عليه ولا يكون ابطال الاهكما
كمن انشا فرضا الطهر لا على له ابطالها لكن يحل له اقامه الجمعة سقط بكما لما حصل ذلك اليه وحل له وكمن احرق
حصاد نفسه فاحترق زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت الى ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه يتبت
تبعا لما هو حلال له ولما كان بطلان المودى امرا حكميا لا تصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو ما
اذا شرع فى صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير بارعا فى النفل بالاتفاق ولو افسده
لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير فى الادا وان البطلان ضمنى فكذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع
بالنذر لان النذر التزام بالقبول ولانه ذلك اذ الى محله الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل
هو اداء بعض العباده ولم يوجد فيما بقى الالتزام فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقه فان الكفيل
لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما المعترض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكن شرع فى الاعطا فبعد
ما اعطى بعضه ولا يلزمه ما لم يعط فوضح الفرق بينهما انه لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع سوى اربع ركعات
لا يلزمه ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه عندكم
ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اذا بالفعل والنذر ايجاب الذمه بالقول ثم النذر يلزمه بقدر
ما سمى فكذلك الشروع يلزمه بقدر ما اتى وما لم يوده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يبطل الموادى عند

قوله ولنا ان ما ادى صار عبادة لله تعالى
الامتناع عن اداء الباقى فكما انه للامتناع بالتخيير
مسلما الله لانه لما شرع فى الصوم او فى الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار
العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق غيره محترم اى حرام التعرض له لا فساده لقوله
عليه السلام بالنص والاجماع وجب صيانته بوصف احترازا عن ابطاله المحرم ووجوب الضمان ولا
سبيل الى الاداء الا بحفظه وصيانته او الى كونه مضمونا الا بالزام الباقى وهما امران متعارضان اعنى المودى
وغير المودى يعنى لو نظر الى المودى يلزم الزام الباقى صيانة له عن البطلان ولو نظر الى غير المودى بنفسه يلزم
ان يكون غير لازم لانه فى ذاته نفل كما قال الشافعى فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هى صلة
الترجيح اى وجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط فى العبادة فان قيل لا نسلم ان المودى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع
فيه عبادة صوم او صلوة وصيرورتها لا تتحرى فلا يكون المودى طاعة الا باتصام الباقى اليه واذا لم يكن طاعة لم
يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقى شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه
فكما وجد انعدم ولا يتصور التعرض لعدم العدم والدليل عليه ان المودى لا يحترز عن كونه

عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين اصحابنا ولو كان الاداء الباقي شرطا لانعقاد المؤدى عبادة او لبقائه
عبادة فان قلتم بالاول فالامتناع عن مباشرة شرط الانعقاد لا يعد ابطالا للاداء وان قلتم بالثاني فهو خلاف
المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونه اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وليس شيئا كون الشيء
شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يتصل بمصادفة المحل
وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى حالا فلا يكون مضافا الى فعله كما
ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة لكنا نقول من افعال الصوم والصلوة
على معنى انه يصير عند صوما او ما شرعا وكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الاجزاء الباقية اليه متقربا
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الباقية ضرورة توقف الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من
التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء يتقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل
جزء شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرطا للانعقاد الاجزاء التي
بعده عبادة وانعقد الجزء الآخر عبادة وجعل شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما
يتقدم عبادة فعلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل النقض بعد الوجود لان حكم
خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال لئن اشركت ليحبطن عملك وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا وجه النهي الا عما
يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام والفراغ
ولما كان للحكم على الانسان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم
على وصف العبادة واما اعتراض الموت فجعل في التقدير كان الفرج في حقه لم يكن الا هذا القدر فان الصلوة
لم تكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعله في فصل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالحرم من تأييد
البعض في البعض والتقرب على الورع الجوزه فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يتصل على طرق وقد لم
انعقد عبادة بدون الباقي فيصح بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء فينقض بقبض بدلي الصرف ورأس
مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس فيه ابطال قلنا لما اتى بما يفسد
العبادة فيستوفي الاجزاء المتقدمة ولم يوجد منه سوى فعل ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا
لان الافساد هل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا
معلوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل
وكذا شق زق غيره فيه مايع لغيره ومسلما لعراق الحمام يدوسي الارض لا يلزمه ان فان ذلك غير منسوب
الى فعله بل الى ضرورة وهبوب الريح واشباه ذلك مما لا يحصى فكذلك يتصل عن فعله على الفاعل بخلاف ما نحن فيه
لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله الارض او كان في
حر او في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن فيفسد من الارض والزرع واما مسئلة الظهر اذا راح الى الجمعة فهو
مبطل لصفة الفرضية عن انه ليس منهي عنه لانه ابطل ونقض لما هو اهون منه والهادم للشيء اهون مما كان
لا يعد هادما كهادم المسجد ليبني احسن منه لا يعد شاغبا فاية خرابه وصار حاصل الكلام ان الاداء يوجب
عليه حفظ المؤدي وطريق حفظه اداء الباقي فصار المشروع موجبا اداء الباقي بعد الولوج فيه وكل صوم
او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا افسد قوله وهو كالنذر ثم استدل بالنذر على القدر اداءه فقال وهو
الجزء المؤدي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدي فلما ذكرنا والله الموفق تعالى

تسميه
مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسميه وان لم يكن الا وقع لله تعالى فعلا اقوى ما كان له
لانه بمنزلة الوعد وان ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بلا فعل لما عرف ان البقاء اسهل من الالتزام وجب لصيانته
اداء للامرين وهو التسمية كما هو افي الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو
ابتداء الفعل اداء للامرين وهو نفس الفعل كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة
والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام والشروع ليس كالاقراض
لان الاقراض او التصدق تبرع بما هو المقصود منه جمع حاجة المستقرض او الفقير فلا يشترط ذكر بدل
التسليم وكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والطهر واستقبال القبلة فاما المقصود في
الديانات فعل مستوفى وقد حصل البعض منه وكان كبعض المال المسلم الى الفقراء او المستقرض والله اشار
الشيخ رحمه الله بقوله مثلها الدم اذ انصرف بعض المال لزم ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل
وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما امتنع من جبران النذر الموجود من
الصدقة شيء صدقة ما لم يوجد والنذر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا شيء قربة بدون الباقي فيلزمه
المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة برخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الا
متناع افضل وذلك كمن عرض العرض ورأى بقربه صبيا كاد يحترق او يغرق وهو قادر على استنقاذه
ابيح له قطع الغرض واستنقاذ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى
لحق ابن آدم وكذا فيما نحن فيه رخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وهي الحلوم ممنوعة ايضا بل هي ما هو
كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته واما الشروع في النفل قائما وانما قاعدا او نية الاربع مع التسليم
على رأس الركعتين فغارق النذر لان وجوده وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لحق المؤدى
عبادة وذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ان وجوب الباقي لمعنى غيره وهو صيانة المؤدى لا لمعنى في نفسه
فلا يمتنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتداء المتنفل لانه في حق نفسه نفل واما فصل المظنون
فالقياس فيه ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانته بالمضي فيه الا ان علمائنا رحمهم الله
استحسنوا وقالوا السبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فلغو لان الوجوب لا يتكرر في حق امر
كالوقت لله على صوم اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه
وعنده انه شرع في الواجب وكان كما لو شرع في الظهر او في صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا
الشروع والافساد شيء فكذا هذا او نحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب
عليه حفظ عبادة نعلل الترجيح لها وحصلها باختيار وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة
الشرع واذا الم بليته من اختياره لم يصر ضامنا للمهلك فلا يجب عليه صيانته وهذا لان القياس يوجب ان
لا ينعقد عليه فعل عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنفل لا ينعقد قربة بدون القصد
اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصد نظرا له فجعل منعقدا فيما له فيه نظر وهو انه لو اتمه يصلح سببا
للثواب ولا يجعل منعقدا فيما له فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه وهو كالقربة هو الصبي لما شرعت نظرا له
يجعل مشروعة فيما له فيه نظر وهو العبادات بعد الاداء ابتداء ولم يجعل مشروعة فيما له فيه ضرر وهو الوجوب
والشيء كشرعه يعني لا يحتاج الى ايراد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة
والصوم والاعتكاف على ما تضمنها كتب الفروع قوله واما الرخص فانواع اسم الرخص ... على اعذار

شرح الشيخ ... في باب الصلوة والحج ... وعن الطهارة ... والعمار ... وبكر ... ينقل بابه الصلوة ...

واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة احق من الاخر يجوز ان يكون افعل
لتفصيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما كونه حقيقة اقوى من الاخر وكونه ان يكون من حق كذا ان تعلق
كذا اي انت خليق به يعني في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر واتم من الاخر ولا كلام في كونه مجازا
فما استبيح اي سقطت المواخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع
سببها ومع ذلك رخص للمكلف الاقدام عليه من غير مواخذة بناء على عذره كانت اعلى درجات الرخص
لان كمال الرخص بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقية كاملة كانت الرخصة مقابلتها كذلك ايضا
وذلك مثل الرخص باجراء كلمة الكفر على اللسان يرخص بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب ولكن
العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان
قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وحكمه قائم وموجبه الايمان به لا
يحتمل التغير لكنه اي لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اي في ذاته يفوت عند الامتناع
صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن
الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزمه الاقرار ثانيا
اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولا هو مما يحتاج اليه فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من
اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان عدم
جرأته باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة حقه حسبة اي
طلبا للثواب وعند الله فيما يدخر للاخرة فهذا اي البذل مشروع قربة كالجهاد لانه لما بذل نفسه ولم يهتك
حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا نوع من الجهاد والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال لا ادري
ما تقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني رسول فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه
فيه دليل على انه امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار للصلابة في الدين وما روي من قصة عمار
وخبيب رضي الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الهتهم بخير فلما اتى رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ما وراءك يا عمار فقال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير فقال كيف وجدت قلبك
قال مطمينا بالايمان قال فان عادوا الى الاكراه فعد الى الترخص وفي رواية فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة
القلب فانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر كذا في المبسوط وفي عين المعاني لو عادوا
لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل انه لا باس للمسلم ان يجري كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمين
القلب واخذوا خبيب بن عدي وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر الهتهم بخير ويسب محمدا
وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سألهم ان يدعوه ليصلي
ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز فيهما قال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على
وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اني لا ارى هاهنا
الا وجه عدو فاقرأ رسولك مني السلام اللهم احص هولاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول
ولست ابالي حين اقتل مسلما على اي جنب كان في الله مصرعي
وذلك في ذات الاله وان يشأ يبارك على اوصال شلو ممزع فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة

جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرؤه سلام خبيب فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم له وقال هو افضل الشهداء وهو
رفيقي في الجنة فبهذا تبين بهذا ان الامتناع والاخذ بالعزيمة افضل كذا في المبسوط قوله وكذلك الغازي
يأمر بالمعروف اي يأمر بمعروف اي وكالمكره على الكفر من يأمر بالمعروف في ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا
خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك ذلك تقية ومن يتعاطى ذلك يلبس من الله في بسر الا ان يتقوا منهم تقاة
وانه ان فعل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر
بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان ماجورا
وكذلك النهي عن المنكر يريد ان الشيخ رحمه الله لم يذكر لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس
وهذا لان يفعل لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق لما قلنا من رعاه حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى
ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق
قوله بخلاف الغازي اذا بارز ذكر في السير الكبير ولو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر
او ينكا فيهم فلا باس بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك غير واحد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن واحد منهم فعابه ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه في ذلك على ما روي ان النبي عليه السلام راى يوم احد
كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم راى كتيبة اخرى فقال
من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم حتى فرقهم وقتل هو وان كان لا
يطمع في نكاية فانه يكره له هذا الصنع لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين فيكون ملقيا نفسه
في التهلكة ولا يكون عاملا لاعزاز الدين في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه
وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا
لا يظهرون ذلك وهاهنا القوم كفار لا يعتقدون حقيقة الاسلام وفعله لا ينكأ في باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا الا
لا افترا وان كان لا يطمع ان ينكا فيهم ولكن يجري به المسلمين عليهم حتى يظن فعلهم النكاية في العدو فلا باس بذلك لان رسول الله
[illegible]
[illegible] هذا النوع من المنفعة في المعروف قال [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] الا ترى انه [illegible] قوله وكذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وافساد الصلوة [illegible] كلمة الكفر [illegible]
[illegible]

لان حقه في نفسه بفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضا فله ان يقدم حق نفسه وان يصبر ولم يفطر حتى
قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب يسقط وكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار
الصلابة في الدين واعزازه الا ان يكون مريضا او مسافرا فلم يفطر او على سفر بعد مرايام اخر بعد خوف الهلاك رمضان
حقها كشعبان في حق غيرها فيكون اثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة كذا في المبسوط وما اشبه
ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق المحرمة مثل لو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان اخر
به الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن اثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وحكى عن محمد قال عليه من قتل دون ماله فهو
شهيد وقوله واما القسم الثاني وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة حقيقة فما يستباح بعذر مع قيام السبب
السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة الا ان الحكم متراخ عنه رخصة لان السبب الموجب فلم كانت الرخصة حقيقة ومن
حيث ان الحكم متراخ عن بابه الى كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم
نا متاع السبب فهو اقوى مما تراخ حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن موجل مع البيع بثمن حال فان
الحكم وهو الملك في البيع والمطالبة بالثمن في البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكره
مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام
نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لو ادى كان فرضا الا ان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخ
حقه الى ادراك عدة من ايام اخر وكانت العزيمة ادنى حالا في هذا القسم من العزيمة في القسم الاول لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار
لم يتاخر عن السبب والحرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمال
الرخصة وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها في هذا الوجه اطلق تسميتها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخ
لم يكن ثابتا في الحال فلم يكن يعارضه الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم فكان شبيها بالافطار في غير رمضان فلم
يكن رخصة محضة حقيقة لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق بما من جنس الحكم السبب متراخ عنه من غير ان يكون معلقا
بشي اذ لو كان معلقا لما جاز الاداقبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكان السبب غير تام في الحال
ان كان القول بتراخي وجوب الافطار وعدم تمام السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول ادليس
في الاول مدخل للمجاز بوجه ومن التالي ان له مدخل والدليل على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي
الله تعالى فلا شي عليه كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر
يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضا يلزمه الامر بالفدية
وكذلك الى نص وعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال عند الشيخ رحمه الله اشارة بقوله غير تعلق الى نفي قول من قال من
اصحاب الظواهر منهم ولو دين علي ان الصوم في السفر لا يجوز وعن فرض الوقت وطرفه القضا عند ادراك العدة سوا صام
في السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رحمهم الله ورضي عنهم قالوا ان الله تعالى علق الصوم
بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الادا قبله كالصوم المقيم قبل رمضان
وقد قال عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقها رحمهم الله ورضي عنهم ان الصيام عن فرض
الوقت يجوز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر والمقيم وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الرخصة
الرخصة بالفطر فيبقى وجوب الادا على اوانه وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة وما رووه محمول على ما اذا اجهده
الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف في الاسرار وغيره قوله وكانت العزيمة اولى اي الصوم في السفر
اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر كامل فلما كان قائما وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل
كالدين الموجل كان المعجل للصوم عاملا لله تعالى في ادا الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفه

فكان من اول اولى لتردد في الرخصة بين اليسر ولم يتعين الفطر بل في العزيمة نوع ايضا فان الصوم مع المسلمين
شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ما يجي بيانه فكانت العزيمة تؤدي الى تضمن
معنى الرخصة وبعض المعنى هو السر هذا الوجه فلذلك علتا ديتها مع الرخصة بمعنى العزيمة اي كملت لحصول
معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة اي كملت لحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا اقتصار يكون الرخصة اولى
كما قال الشافعي الا ان هذا الناقص يثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا له على ما في الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك
النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الافضل اولى كما في القسم الاول وقد اعترض من تابع عن ذلك اي
ترجيح العزيمة وجعل الرخصة العمل بها اولى احد قوليه اعتبارا بظاهر تراخي العزيمة اي تراخي حكمها فان وجوب
ادا الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الادا قبله كما قال اصحاب الظواهر الا انه ترك
هو عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال ان ادا الصلوة في
الوقت افضل لان وجوب الادا استقر في اخر الوقت فالادا قبله يكون ادا قبل الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه
ترك بعدم الجواز بالاجماع فبقي معتبرا في افضلية التاخير ويؤيده قوله عليه السلام ليس من البر الصيام في
السفر في شطر الصلوة والصوم ثم بين الفضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل ولنا ما ذكر
وما روي عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر برخصة الفطر وان صام فهو افضل وبدا رسول الله عليه السلام بالصوم حتى
شكى الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة وذكر الغزالي في الوجيز والصوم
احب من الفطر في السفر لتبرية الذمة الا اذا كان يتضرر به وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم
في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحاق وقال
النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الراي الصوم افضل وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة
وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ايسرهما قوله الا ان يضعفه الصوم استثنا من قوله وكانت العزيمة
اولى يعني اذا اضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صام حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة
فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهرا وهو
الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وهو مرام كمن رمى نفسه بالسيف الذي يجاهد
به مع الكفار كان حراما وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه يتضمن
يسرا فاما التعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع وكان فيه تغيير المشروع او معناه ان الصوم شرع
لتاديب النفس بمخالفة هواها على ما مر في ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الاتيان
بالخدمة وكان خلاف المشروع فلم يكن نظيرا بذل نفسه لفعل الطاعات لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم
المكره على الفطر بالعقل الصابر عليه الى ان يقتل اثما لحق الله تعالى لان القتل هنا كان صادرا من المكره واضيف
اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين وذكر
الشيخ رحمه الله في شرح التقويم اذا لم يفطر في السفر والمرض حتى مات كان اثما لان الله تعالى اعرض عنه بتاخير حقه
وبالتعجيل في الهلاك صار ذا عفو الله تعالى ومبتديا من نفسه بالاحسان لا مقتنيا من الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا
وعقلا وذكر في شرح التاويلات ان المسافر والمريض اذا اكرها على الافطار وامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون اثما
بل يكون شهيدا لكونه مقيما حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضا ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه

وورد في حق المسافر والمريض نصوص في الحالين لو عمد بها يتركن الافطار مثل قوله عليه السلام من صيام في السفر فقد عصى ابا
القاسم وقوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة الامساك
وفعل الصوم في حالة عدم خوف التلف فدلت على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة فلا يكون الا ادا واجبا بلا
يكون مقتضيا من الله تعالى بالامتناع فيكون آثما ولا اكراه في حالة السفر والمرض بطريق خوف التلف من كل وجه فلهذا
به سميته وما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا
يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا فاذا ما بلغت الفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيف فحسن اطلاق
اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة فجوزنا التحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم المعدوم اصلا في الرفع والنسخ
ولا كان في غيرنا لا يكون تصيفه لحقيقة والرخصة فسحة في مقابلة التضييق فمن الاصر الاعمال الشاقة من الاحكام
المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطية والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني
وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل الثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص
عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم
وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وعن عطاء كانت بنوا اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا
ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على
العبادة. **قوله** واما النوع الرابع وهو القسم الاخر من انواع الرخصة ما سقط عن العباد باخراج السبب من
ان يكون موجبا للحكم في الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة حيث سقط في محل الرخصة اصلا
كان نظير القسم الثالث وكان مجازا قليلا في مقابلته عزيمة من حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ
شبها بالحقيقة وضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث في كون جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اولى في روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم كان من عادتهم انهم يسعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه
ثم يقبضون ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البياعات
ليثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم حتى لم يبق مشروعا فيه حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدا
للعقد لا مصححا له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل
ادراك غلاتهم ثم يتوصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكان هذا رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت
اصلا في المبيع فلم يبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن بها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة
في الجملة لكن ان كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لما روينا ولقوله
عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ونهيه عليه السلام عن بيع الكالي بالكالي وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا
تاكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او بعد ان لم يبق عزيمة ولا مشروعا وهذا لان سقوط
العينية في باب السلم باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز المعين عن تسليم المبيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو
لم يكن عاجزا لما باع باوكس من الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا كاشتراط
الطلوع في حق المسافر. **قوله** وكذلك المكره اي ومثل السلم المكره اي فعله المكره على شرب الخمر او اكل الميتة
رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او ذكر لكل المكره او المضطر في الاقدام على الفعل
رخص بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول من جنسه واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخمر والخنزير

ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص
الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي
رحمهما الله وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما
عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم
ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وقوله عز اسمه
فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اي فمن دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة
في مجاعة غير مائل اي مائل الى اثم وهو ان ياكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفر ما اكل مما حرم
عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنه فلولا اطلاق المغفرة على
قيام الحرمة لان الله تعالى وضع المواخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه الاشياء لما على صفات فيها
من الخبث والضرر ولا انعدام لتلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة
ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون
عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم في حالة الاضطرار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت
وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل او الحرمة لا يعرف الا بالشرع
فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة الاضطرار وحينئذ
الا باحة في حالة الاضطرار بالنص ولا يلزم علينا استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره فانه
لم يدل على اباحته لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر
بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل. وما ذكر
الشيخ رحمه الله في كتاب الميزان حرمة اي حرمة المذكورة وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما ما ثبت الا صيانة
لعقله عن الاختلاط وصيانة عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ونفسه اي
بدنه عن تعدي خبث الميتة ونظائرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف فوات اي هلاك
متاع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بتفويت الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط التحريم اي
المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس فكان هذا اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاط الحرمة هذه
الاشياء فاذا امتنع لم يمتثل حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة
فكان آثما وقوله كما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكل حتى مات دخل النار ولا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة
في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجازية ولا استثناء متصل بقوله قد فصل
او بقوله فيسقط المحرم وهو متعلق بكون اما اطلاق اسم المغفرة على الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول
يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه
المخمصة يعجز عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي
التيسير فان الله غفور رحيم اي غفور لمن تاب من تحريمهم ما احل الله واستحلال ما حرم الله رحيم بشرع التوبة وقيل
غفور للذنوب الكاين فكيف تواخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم لعباده فيما يتعبدهم به وقيل غفور بالعفو
عن اكل من غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور باباحة المغفرة عند المضرة
وباباحة المحظور للمعذور. **قوله** ومن ذلك اي ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر الخ

المسافر القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سوا قضاها في السفر او في الحضر
في قول وفي قول له ان يقضي ركعتين في السفر دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع بلفظ الاباحة وانه للاباحة دون الايجاب فيه ان الوقت سبب للاربع
والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتعينه فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر
اذا اقتدى بمن يصلي الظهر يتنفل بابهما شا لان القصر سبب عارض فما لم يعمل لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا
اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا وكذا المسافر يميل الى ايهما شا
وكذا المسافر يصلي الصوم بالخيار لرخصة الرخص ولا يسقط به اصل العزيمة المتعلقة بالوقت الا ان يرفق
بالترك والاداء وعندنا القصر رخصة اسقاط اي القصر ليس رخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهي الاربع
حتى لا يصح اداؤه من المسافر اداء اما سقط عنه كالوصل الفجر اربعا لان الشفع الثاني لما سقط لم يبق موجبا الا الركعتين فكانت
من الغرابض لا للمسافر وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا
صلى اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلنا هاء هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة
استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل سببه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روى على ربيعة
الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل
على ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي
بعض الروايات فاقبلوها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والثابت
بالخبر كقوله تعالى بل هي فتنة قال الشافعي رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة
لا يتم الا بقبول المتصدق عليه وهذا قال فاقبلوا فتعلق القبول بتخيير عليه كان رخصة حقيقة رحمه الله
في تعليق هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والتصدق مما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد
فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع
اي اعتقدها واراد بقوله مما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لا
لا يكون اسقاطا محضا لو قال المديونه تصدقت بالدين عليك او ملكتك فانه لو قبل او سكت سقط الدين
وان قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا
يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح بالحظ كتمليك العين من غيره واما
قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى
محل يقبله مثل ان تقول لاخر وهبت هذا العبد لك او ملكته او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد دون
تقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا يثبت له ولانه التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه صدر من
الطاعة ولا يمكن رده كما اوصى واثبه سوا كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث
فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامرأته
وهبت ملك الطلاق او النكاح عنك او تصدقت به عليك او تقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت
القصاص لك او ملكته او تصدقت به عليك يطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول اذا لا يرتد بالرد
لان معناه الاسقاط والاسقاط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التمليك وهو شطر
الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فتبين ان المراد من التصدق الاسقاط

وقد سمى الله الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم ومن الدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه صلوة المسافر
ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم وعن ابن عباس رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر وعن عمر
رضي الله عنهما من صلى في السفر اربعا كان كمن صلى في الحضر ركعتين وسال ابن عباس رضي الله عنه رجل اني اصليها كان يتم الصلوة
ولا نقصر على عاتها فقال الذي قصر انت اكملت وقال الذي اكملت قصرت كذا في الاسرار والمبسوط وروى ابو هريرة رضي الله عنه
لرسول الله صلى الله عليه وسلم اتم الصلوة في السفر كالمقصر في الحضر كذا ابن سفيان الثوري في كتابه واستدل والمراد بالاتمام
قصر الاحوال على ما يسمى في هذا الكتاب فاقصر الذات فانه ثابت بالسنة قوله وقد تعين اليسر في القصر يعني اذا
بقي الرخصة الجميعة قصر من الصلوة قصر قطر او القصر من الصلوة والشروط القصر في حق العبد الخيار بين
الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة ايضا تضمنت يسرا كما في الاكراه
على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا كرلسره وكذا في الرخصة كالصوم في السفر يضمن موافقة
المسلمين فاما اذا لم يكن فيهما فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت حصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين
اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان ثواب الثواب وصل العبد جميع ما عليه من اعداد الركعات قال الله
تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا اي احسن العمل الاكثر به قال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل اي طاقته بجعل جهده افضل
وان لم يملك الا درهما يتعلق به لانه يتعلق بكل ما لزم المسافر فلا يجمع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر
لانه لا افضل للظهر المقيم على الجمعة ولا الظهر للعبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله والثاني ان
التخيير كما ذكر الخصم ان سقوط القصر يتعلق بمشيته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان اختار ذلك كان فرضه
اربعا وهو فساد من وجهين احدهما ان هذا التخيير لا يتضمن رفقا بالعبد ولا اختيار الحالي عن الرفق ليس الا لله جل جلاله
فانه تعالى يفعل ما يشا ويحكم ما يريد من غير نفع يعود اليه او مضرة يندفع عنه فاسناد مثل هذا الحكم للعبد شرك في الشركة
فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا والثاني ان التخيير يجب ان يكون بصيغة بعينه وحكم مخصوصا الى راي العبد ومعلقا
به كما انه تعالى قال شرعت القصر باختيار في حقك ان اخترت ذلك ولك في ذلك ما شئت غلقت بها ما لم يكن من علا الاان الطلاق المعلق
بالمشية فاذا شا العبد كان السقوط مضافا الى المشية الطلاق المعلق بالحوادث اضافه نصب الشريعة الا الى الله تعالى والى
الرسل فاضافته الى غيرهم يؤدي الى الشركة في خاصية الربوبية والرسالة واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله اخرج
هذا الكلام في المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان السببين اللذين يثبت التخيير بهما ان كان كل واحد منهما
ثابتا قبل اختياره لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تعليقا
تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا التخيير لما بينهما من غير ترتيب ودفع ضرر وشر هذا
الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره وسوق الامر متعلق باختياره كان هذا تعليقا
للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما يؤدي الى الشركة في الربوبية ثم اوضح المعنى الاول بقوله الا ترى ان الشرع اي
ان الشرع تولى وضع الشرائع جزاء نفوا او امر الله تعالى شا فعين الاخذ منهما من اياه اولاء او وجوه غير ان يكون
للعباد اختيار فيه فكذلك فلو تعلق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهو باطل فان قيل المشروع في السفر
تعلق القصر باختيار العبد وانه ليس بنفسه قلنا ان المشروع الذي اسلفنا بفعله هو الصلوة لا القصر بانه سقوط والعزم
لما هو لا يفعل ولا يكون ضيرورة الصلوة ركعتين او اربعا اليها وانما يكون اليها الاداء لا غير على هذا اصل الشرع والى
العبد مباشرة الحلال من غير ادامة دون اثبات الاحكام لا ادا بعد سوق الاحكام كذا في الاسرار ويجوز ان يكون قوله
لا ترى اشارة الى ما علق الحكم السقوط بمشيئة العبد كالتخيير في انواع الكفارة اي كفارة اليمين ونحوها مثل
التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى هديا بالغ الكعبة الاية والتخيير الثابت للحلق بعذر بقوله عز اسمه ففدية من صيام او

صلاته او نسكه فانه اى قربة له التخيير وبهذا اى ولان لفظ النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصوم بالصوم
وانما اسقاط البعض هدرا اى في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بالاحتية منا والاولى فكذا
القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يكون الصوم في السفر الا ان السلام يخرج على السنة وبقى موجبا كما
كان وحق لزم العصاد اذا الرجل عن مراعاة العجان التعجيل لان الموطن ما تقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء
الزكوة قبل الحول ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر متعارض لان العباد كره الكتاب ومن اسباب اليسر لا البلية
اذا عمت طابت فصار دار اختيارا ومدورا اى ستر فيه طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار فاما
مطلق الاختيار من غير رفق له اى لا يستقل العبد لانه الهى كما قلنا فصار الصوم اولى لانه اهل باعتبار قيام السبب
والاستطاعة على معنى الرخصة ايضا وانما تمسك الشافعي رحمه الله بهذا العادات في باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة
والرخصة فقال العزيمة في الصوم متاخرة الى عدتهم ايام اخر لانه ليس بمطالب للصوم لا بعد ادراكها فلم يكن الصوم
بتتابعه المال وكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتاخر الحكم الى خروج الاقامة بل وجبت الصلوة لكل وقت والقصر رخصة
فكانت العزيمة اولى ثم شرع بجواب طرده نقضا على هذا الاصل فقال فلا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو مخير بين
ان يصلي اربعا وهي الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهي الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير لانا لا نسلم انه مخير
بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن
الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما يكره للحر كذا ذكر في المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لانهما اى الظهر والجمعة
مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية
الاخرى لا يجوز وكذا لا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه وشرط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك
تحمل زيادة الاربع ولم يتحمل زيادة السعي والخطبة وكذلك لو قال [illegible] كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا
يلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صيام سنة فدخل وهو معسر يتخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد وهكذا
روى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لان ذلك اى صوم السنة
والثلاثة مختلفة المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة وهو طاعة عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاثة كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للرفق عنده
وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل
الواجب هو الوفاء بالنذر بالاتفاق وهو الصحيح وفي مسئلتنا اى مسئلة ظهر المسافر هما سواء اى القصر والاكمال سواء
[illegible] والضمير راجع الى المفهوم لا المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولو يؤاخذ الله الناس
بظلمهم ما ترك عليها [illegible] ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم [illegible]
من [illegible] القيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير [illegible] الدفع والفداء في جناية العبد [illegible]
[illegible] المقصودة لا غير وتعين الرفع [illegible]
في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث يخير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل [illegible]
الدفع مع الفدا مختلفان صورة ومعنى [illegible]
بالجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه [illegible] بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر
الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي والله تخيير بين الاقل والاكثر [illegible]
واحد لانا لا نسلم ان [illegible] كانت واجبا [illegible] لا غير والفضل كان من امته
[illegible] عشر [illegible] وهكذا [illegible] والزيادة فعل [illegible] للعبد [illegible]

من عنده لان الاستعجال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه
كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا يلزم على هذا ما ذكر في النفل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا قبل العشاء
وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الباقية ان شاء اذن واقام
وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان [illegible] القليل من
الكثير [illegible] الثواب فان كان في القليل [illegible] وكان التخيير [illegible] وعلى هذا الوجه يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم

فصل وتتصل بهذه الجملة اى بما تقدم من اقسام حكم الامر والنهي معرفة ما يثبت [illegible] ضد المأمور به والمنهي
فان طلب الفعل في [illegible] ولكن [illegible] الضد [illegible] ولم يقل بضدها
لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهي [illegible] بنفسه وهو النهي وكذا العكس يعني المنهي [illegible]
لا حكم لهما في ضدها بنفسها بالاجماع فانه لا [illegible] لتحرك [illegible] ولا تقول لك لا تسكن [illegible] بالاجماع فاما
ضد المأمور به وهو الحركة والسكون فضد المنهي عنه وهو السكون وهو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر في المنع
السكون وهل للنهي وهو قوله لا تسكن اثر في المنع عن الحركة فهو محل الاختلاف وهو الغائب بيانه

باب حكم الامر والنهي في اضداد

اى اضداد ما نسبا اليه وذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله الى ان الامر بالشيء نهي
عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود
والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها
غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده او اضداده لكونها مانعة من
فعل الواجب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه واما النهي عن الشيء فان كان له ضد واحد باتفاق كالنهي
عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب [illegible] يكون
امرا بالاضداد كلها [illegible] وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وقال
الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما حقيقة وهو تركه والامر بالشيء نهي عن ضده وهو تركه
والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد [illegible] كالتحرك يكون تركه بان يكون
وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة
فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضده وكذا النهي عن الشيء لا يكون امرا بضده لكنهم اختلفوا في
كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضده فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو
مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين
الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع
ان الامر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى فهذا مذهب عامة الفقهاء رحمهم الله وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون
نهيا عن الضد ويبقى الدلائل ثم قال والمسئلة مبنية فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده
عقيب الامر لانه لا بد من فعله عقيب الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر للمسئلة [illegible] الظهور والى هذا
اشار ابو اليسر رحمه الله ايضا فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدي واصحاب الشافعي رحمهم الله الامر اذا
اوجب تحصيل المأمور به على الفور يقتضي النهي عن ضده الى اخره وكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ايضا وقال عبد القاهر
البغدادي انما يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم
يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحاد منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها بجواز تركها الى غيرها وذكر
الشيخ ابو المعين في التبصرة ثم ان اصحابنا رحمهم الله [illegible] واهل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه وهو

فعل يضاده منهيا عنه وتركه وهو فعل يضاده مامور به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا وعندهم فيماله اضداد تقسيم يطول ذكره غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى وكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات فللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا اشكال ان ضد المامور منهي عنه وضد المنهي عنه مامور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وكذا في القلب ومنهم من يطلق ما يتعلق به من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء ويكتفي هذه الاقوال ويهي بعضها على البعض بكلام طويل طوينا ذكره ومن طلبه مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختاره الشيخ رحمه الله في الكتاب مخالف لهذه الاقوال وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومتابعيهم رحمهم الله **قوله** اذا لم يقصد ضده بنهي احتراز عما اذا قصد الضد بالمنهي مثل قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن فان الضد هو مثل هذه الصورة حرام بالاتفاق وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يوجب كرا وبين قوله يقتضي كراهة هو ان الايجاب اقوى من الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة فيقال النص فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرفت في موضعه واحتياطا منه وكونه قربة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة موكدة **قوله** وقد ذكرنا يعني ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه بقي على ما كان قبل التعليق وكذا الضد ههنا مسكوت عنه بقي على ما كان قبل الامر والنهي ان ثم اي لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشيء وضع لطلبه في كل الشرع واي به ولا دلالة على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله لا طريق التعليق فلان لا يكون دليلا على ثبوت طلب ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى وشابهه في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة موجبة لجانب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة فلا دلالة له على ثبوت موجبه في غير هذه الاشياء اصلا لا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما تناوله وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغة فما وضع له فعلى قول هولاء الزم فيلزم على ما ذكر الاثم باعتبار انه لم ياته بالمامور به بمقابلة فعل الكف اي الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر ولم يباشر الزنا باعتبار العلم بحرمة المنهي القبيح لا بمقابلة فعل الضد ايضا قالوا وهذا يلزم العقلا يا ذكر الصلوة بانه لم يعطل الانتفاع ولا اكل ولا شرب ونحوهما مما يضاد الصلوة ويمدحون شارب الخمر بانه لم يشرب الخمر باستعاله بما يضاده من الافعال الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعله وهذا ما يرده العقل والسمع لان الامر لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ويكسبون ونحوهما واما المدح فليس على العدم الذي ليس بوسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدوره ولا يلزم عليه قوله تعالى فالواجب ترك المصلي فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك بين العقوبة على الفعل حقيقة فان المراد والله اعلم ترك المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعل وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر **قوله** فاحتج الجصاص يعني في فصل الامر كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله يعني ابو بكر الجصاص رحمه الله مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الايتمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الايتمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه يعني ان الامر طلب ايجاد المامور به على ابلغ الجهات والاشتغال بضده يفوت ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر ولهذا اشترط فيه ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باي ضد اشتغل يفوت طلب المطلوب الا ترى انه اذا

قال الخصم للغرض من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او القيام يفوت امره وهو الخروج واما النهي فانه للتحريم اي النهي لاثبات الحرمة واعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب شيئا منها لان الامر بالضد انما ثبت ضرورة النهي فانها ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد لانه لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض من ضده ليس باولى من البعض فلا يثبت بلا فحانب الامر لان اتيان المامور به لا يمكن مع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من ان واحد شايع واحد متصور واما ههنا فيمكن تحصيل حكم النهي باثبات فعل واحد ولكن لا يتصور منها اثبات الكل في حالة واحدة وانما يتصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعل نهيا منه ايضا يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي عما له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال لا تتحرك واعتبر السكون او انت مخير في السكون كان محالا لان موجب النهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد ومع الاباحة او التخيير فيه فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تتكلم ابيحت لك التحرك من اي جهة شئت او يقول لا تنم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا مثلت بانه لا يوجب بهذا النهي شيئا من الاضداد ولكن من اختار ذلك يكون اجرا بواحد من الاضداد غير عين لو لما كان النهي مقتضيا امرا بضد ضرورة تحقق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا باتيان المنهي عنه الى فعل واحد ثبت الامر بفعل واحد غير عين من الاضداد ثبت المجهول كما في احد انواع الكفارة ثم استدل الجصاص على الفرق بان له ضد واحد وما له اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ما قدر في الكتاب وهو قوله تعالى ولا يكتمن ما خلق الله في ارحامهن اي من الحيض والحبل امر بالاظهار لهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مامورة بالاظهار والمحرم منهي عن لبس المخيط لما روى ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين الا ان لا يجد نعلين فليقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مامورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان المنهي عنه وهو المخيط اضداد ولا افعال المنهي عنه المخيط فيكون ضده ومتوسط واحدا وبنظر الاظهار مع الكتمان لانه ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان كل واحد منها انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان ترك لما كان يحصل بانواع من الفعل غير القيام فيماله اضداد الغاية ضد واحد داخل العرق الثالث ما احتج به الجصاص لانهم يقولون نحن ثبتت بكل واحد من القسمين اي النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي ادنى ما يثبت به اي بكل واحد من الامر والنهي اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه وكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المامور به فيثبت به كون المامور به سنة قربة الى الواجب الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو ما يفوت السعي او فوته اقتضى كراهة المنهي عنه لا حرمته حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المامور به لا مقصودا بنفسه والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قعد القائم عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا لوقته يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة لان النهي لما ثبت ضرورة فوات المامور به لم تؤثر في نفسها بالعدم واوجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد **قوله** واما الذي اخترناه وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده مبنا على هذا اي على ما ذكرنا في القول الثالث ان الثابت لغيره لا يساوي الثابت بنفسه الا انا نقول النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده فكان ثبوته من الحرمة في الضد بامضاء الامر لان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضي كراهة الضد لانه لم يوضع له ولم يدل عليه لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهي يقتضي في ضده ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد ثبت هذا الاقتضاء في المقتضي اي في ضده الذي ياتي به المنهي كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ورايت بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من الاضداد غير عين

هذا على ما بيّنا في الامر باضداد الاشياء المذكورة في الكفارة ومعنى الاقتضاء ههنا كذا بحيث لا ينعم من الاقتضاء اللذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذا توقف صحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة عند مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك سمّى

به النهي في الامر ههنا تقديرا لما ذكر من الضرورة وهو الكراهة والاخر شبيها بجعل المقتضى مذكورا تقديرا بعد ذكر الضرورة وهو الكلام ومما ذكرنا خرج الجواب عن قول العراقيين ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء والاطلاع بسكوتهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون لازما ثابتا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط وهو فيه وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط بعدم علّته والعدم الاصلي عند معنى الى حاصل مقدّم فيضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام على الايجاب فيقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشرع تكون مضافة الى الله فلذلك جعلنا حرمة الترك ثابتة بالحرمة مضافا الى الامر اقتضاء وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة سماعا عن بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على ترك المامور به لا يرتكب ضده المنهي عنه وهو الترك اللذي هو فعل كما هو من مذهب هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المامور به كما هو من مذهب ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن يجب لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه حيث فعل الترك وكذا يزعم بتوجه الوعيد لتارك الفرائض وبعرضه للعقوبة بل لو لم يتعطل الله برحمته لما باشر فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا خلاف اجماع اهل العلم والله اشار صاحب الميزان انه قال وقال بعض المشائخ انه يقتضي كراهة ضده واولى ان يقال ان يكون مقصود الغرض من الامتناع عن تحصيلها ما دام يعاقب عليه المكلف لا يعاقب على تركه ويمكن ان يجاب عنه فان الضد انما جعل مكروها اذا لم يكن من الاستعمال مفوتا للمامور به فاما اذا انضم من الاستعمال ثم تفويته لا محالة فيه بحرم بالنظر الى التفويت وبصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا الصوم يوم النحر حرام لسببا للعقوبة باعتبار دخول الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس على كالجر بحقيقة في باب النهي وكونه حراما لعرض لا يمنع استحقاق العقوبة كما كان الى الغير قوله وصح واما قوله جواب عن تمسك الجصاص

بالاجماع في فصل النهي اي قول الله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ليس بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ لما ثبت في شرع من قبلنا او ما كان من الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لا نهي مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فانه ليس بنهي عليه عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي اولاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في النساء وذلك لان ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاهن الله عز وجل بتحريم على غيرهن علوا ما اسمه لا يحل لك النساء من بعد اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد كما اخترن الله ورسوله ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له النساء يعني ان الاية قد نسخت ونسخها اما بالسنة او قوله انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كما في المطلع فلا يصير الامر بالاظهار ثابتا بالنهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهي عنه بل لان الكتمان لم يكن مشروعا بل ثبت الامر بالاظهار اعتبارا وان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا التعلق احكام الشرع بالاظهار من حل الغير ان وحرمته وانقضاء العدة واباحة الرجوع بالزوج لغير وغيرها فصار اي هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ لا يرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا ببيانهن وكذلك غلظ عليهن في الاظهار بقوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر اي كتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب في الايمان بالله وتعظيمه ما يمنع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة وهذا في قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهي قوله وصح

وقال هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي كون ضده في معنى سنة ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر الا لم يجعل التحريم في الضد ثابتا بالامر حيث بتفويت الامر المامور به يعني انما يعمل التحريم بالثابت في الضد اذا ادى الاستغال به الى فوات المامور به فحينئذ يحرم لان تفويت المامور به حرام فاذا لم يفوته الضد المامور به كان الضد مكروها الا ان هذا سياق كلام الشيخ هنا يدل على انه قال الجصاص في التحقيق لان الجصاص يقول بحرمة الضد عند فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر لاختلاف معه في موجب الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاستغال بضده في اي جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على اختيار الشيخ رحمه الله وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه والامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت وبحرم عنده وكذا على ما ذكره الشيخ رحمه الله وكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المامور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة كالامر بالقيام يقتضي الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق المقصود والفصل فاذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود اذ لم يفوت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي القعود يكره لان المامور بالقيام اقتضى كراهته والمنهي عنه يقتضي سنية الضد لا ما ذكرنا ان النهي عن الفعل والامر به بطريق الضرورة لا بطريق المقصود طلب لما كان معنى العدة الثابتة بقوله تعالى يتربصن بانفسهن النهي عن التزوج المقصود منها حرمة التزوج لم يكن الامر بالكف عن الامتناع عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت وجوب الكف بل يثبت سنية فلا يمنع تداخل العدتين بيانه ان ركن العدة عندنا حرمات يقتضي المدة حرمات لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل بحث احتراز اعن الوقوع في الحرمة لا انه ركن العدة وقال الشافعي الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج والبروز والمبيت لتقدير الكف الواجب عليها وهو من الافعال ست ضرورية وهو الكف الذي هو الركن والمسئلة التي تخرج عليها ان العدتين يتداخلان وتمضيان بمضي واحد عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهم وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطيها ثم فرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما تراه من الحيض وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع الحمل وعنده تحتسب اسنان العدة بعد انقضاء الاولى وان كان وطيها الزوج في الاول في العدة ووطيها ثم طلقها فههنا تتداخلان بالاتفاق لحصول السابع بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء انفسهن عن نكاح آخر ووطي اخر هذه المدة وقال لما لكم عليهن من عدة تعتدونها وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فيثبت ان العدة فعل استحقه الزوج على المرأة والدليل عليه ان هذه النصوص تدل ان العدة مامور بها والثابت بالامر من الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وضبط الماء لحق الزوج وسوق الحرمة من الافعال ضرورية يتحقق الكف كحرمة الصلوة ونسمتها اجلا اي يتوقف حرمة الافعال ضرورية يتحقق الكف وهو الكف لكن الكف يفتقر من الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو الكف لا يتصور كف مرة واحدة في مدة واحدة لا يتحقق اداء فعلين متجانسين من واحد وهذا لا يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد ولعلنا نقول في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن في قوله عز وجل فاذا بلغن اجلهن في قوله حتى يبلغ الكتاب اجله فالله تعالى سمى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة فلا بأس بالمتنبّأ وبه يشعر جميع الاجال بمدة واحدة ولانه تعالى سماه اجلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالاجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا بها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق او الوطء

٢٤٥

لا يحل لكم النساء ...

الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها على سائر الازواج وحرم عليها
الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما اثبته عقد النكاح فكان حكم الطلاق ازالة تلك الحرمات وكان ينبغي ان يثبت
حكمه الحل في الحال الا ان الشرع اخر الحل عن حكمه فما بعد انعقاد السبب الى انقضائها كما تاخر [illegible] الموصل الى
انقضائها وحل واذا تاخر حكمه وهو زوال الحرمات كانت الحرمة باقية كما كانت في حال النكاح فعرفت ان الركن فيها
الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي فقال ولا يخرجن وقال ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهي
هي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المراة التربص عن الخروج لا لانه ركن لكن لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب
على الرجل الكف عن الزنا اذا دعته نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام ثم الحرمات قد
تجتمع لعدم التضاد بينها كصيد الحرم حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا او لكونها للحرم والصوم واليمين
واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج موقتا الى انقضائها لاقرآ بسبب [illegible] حقا له وان ثبت بسبب
الوطء بشبهة ايضا حقا لمن وقع واحد ثم يثبت الحرمتان بانقضائهما وامكن حصول مقصود كل واحد من صاحب
العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا لزمه يمينان ولو حنث تلزمه كفارتان ثم
تنقضي اليمينان بيوم واحد فكالمراة يحرم على ازواج بتطليقات الثلاث ان الحرمات كلها تنقضي بالاصابة بزوج واحد
وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه هو كف النفس عن اقتضاء الشهوات بنية مقصودا بالامر وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وقوله عز وجل ثم اتموا الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف وهو الامتثال وانه فعل والمرء لا يتصف في
زمان واحد بكفين كما لا يتصف بجلوسين وكما يدل على صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب على المراة عن الخروج والتزوج
ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره كما في الصوم
كما لم يكن الاكل ولا الشرب ولا الجماع حراما في نفسه واذا فعل لا ياثم اثم الاكل والشرب والجماع مثل اكل الميتة وشرب الخمر
والزنا وانما ياثم اثم فساد الصوم حتى كان اثم الكل اثما واحدا وههنا تاثم المراة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام مثل اكل
الميتة وشرب الخمر والزنا وانما تاثم المراة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت ووجب الحد على
اصلها فعلم ان الحرام هو الفعل بنفسه وعليها ان تكف عن الفعل واذا لم تكف لم تاثم اثم ترك الكف فهذا دليل بين على ان
المقصود والركن هو افعال لا الكف بخلاف الصوم واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان تحملها على الانتظار
وهو توقف كينونة الشيء الثاني لا بنفسه كالوصل بشرط قدوم زيد او مطر او ادراك غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل
واذا صار المقصود من الانتظار لا بنفسه صلح الواحد لاعداد كصوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال [illegible]
بايام موقتة بيوم وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون في اصبعه من الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمات في
[illegible] هذا القدر من الفعل ولكن الواحد يكون لادا آجال مما تحتمل اقامة لحظوظ الكل لا لركنها والله اعلم
قوله وهذا اي ان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده لم يوجب التحريم قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على
مكان نجس لا تفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر
وهو قوله تعالى واسجدوا واذا المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا اي طاهر فيكون مكروها لا مفسدا وهذا
اي ولان الامر بالشيء لا يوجب تحريم ضده لا اذا فصل المفوت به قال ابو يوسف رحمه الله ان الصلوة لا تسقط بترك القراءة
[illegible] لانه ماموربالقراءة غير منهي عن تركها قصدا بل اقتضاء وضرورة ولا يكون الترك حراما لا بعد ما
يحصل به تفويت الماموربه وهو القراءة وقراتها تتحقق في الشفع الاول فظهر تحريم الترك في هذا الشفع حتى تفسد اداؤه
فاما احتمال اداء شفع آخر حق هذه التحريمة فلم يسقط بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك فبقي التحريمة صحيحة فاملك البناء
شفع آخر عليها وان فسد اداء شفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الاداء
بترك الطهارة ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء ولا يبطل بفساد الاداء بمنزلة الطهارة ولا يلزم من على ان
يعرف ان الصوم يبطل بالاكل وان لم يوجد الاكل الا في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت مقصود ابل ثبت ضمنا الامر

بالكف لان ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا ولهذا فوجود ضده يكون مفوتا له لا محالة لفوات اصل
به كلا لان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الاكل مفوتا وان قل فاما الفعل بكل شفع منه صلوة على حدة فنسادها
من اداء اصل الشفعين لا يوثر ولهذا اطلاه وهما ذكرا ابو يوسف رحمه الله ان الفرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه
قلنا ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به لان السجود لما كان
فرضا صار الساجد على النجس مستعملا للنجس بحكم الفرضية اي فرضيته وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة
لان السجود ساهي بالوجه والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض اذا اتصلت بالوجه صار كانه صفة لذلك
الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الانفاك فيصير الساجد على النجس لا محلا له بمنزلة الثوب الكائنت النجاسة وجهه كالكف عن
حمل النجس بثوبه جميع الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة على ما قيل وقد عرفت انه تعلق الصلوة بالمكان
والبدن الاكرم بعلقها بالثوب فيجب الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس تفوت كل الكف فيكون مفسدا لها الكف
في الصوم لما كان ماموراً به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا كالكف في الصوم لما كان ماموراً به في جميع اليوم
يكون الاكل في جزء منه مفسدا له من النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين لا يمنع الجواز وفي زفر رحمه الله يمنع لان
اذا السجود بوضع اليدين والركبتين والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين بمنزلة موضع الوجه والكثير
لمنه الباطل ثم لم نتذاكر وضع اليدين والركبتين وهذا الابدال على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لو بسط بسع اجزاء
نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد فاما ابو يوسف رحمه الله يقول صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اسنادا الى الفرض وهو
انا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس غير مراد الفرض فيعتبر
هو الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا
يمنع من الجواز ولا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة بخلاف الثوب فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا
كان حاملا للنجاسة لا محالة فيفسد صلوته كما لو كان يمسك بيده فان المصلي فليس بحامل للمكان حقيقة وقوله وهو ظاهر
الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان النجاسة في موضع السجود لا يمنع الجواز لان فرض السجود
يتادى بوضع الانف على الارض عنده وهو اقل من قدر الدرهم فلا يمنع الجواز والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف
تادي الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة مع الانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك
يمنع الجواز قوله وهذا قال محمد رحمه الله اي ولان الفرض الممتد يفوت مطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان الاحرام
الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة من جزء التفريع كما لانها مع كونها ركنا شرط
في الافعال لا اعتبار لها بدونها في الشرع قال عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة الا ترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع راسه من
السجدة الاخيرة بعد ما فرغ من القراءة في محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديرا لان
التقدير انما هو في حق الاهل لا في غير الاهل ولا في ليس باهل واذا ثبت انها فرض دائم تحقق الفوات بالترك في ركعة وتفسير
الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام لو لم يطرء فساد من افعال لانها حينئذ تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد
الاحرام ضرورة واما ابو حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله فلا يشترط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع
به ليصير فوتا في نفسه ويصلح للتعدي الى الاحرام وذلك بان تركها في الشفع كله فاما اذا وجد في احدى الركعتين فهو
موضع اجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة يشهد لذلك
ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه شبهة فلا يتعدى الى الاحرام فعملنا ببقاء التحريمة حتى صح شروعه في الشفع الثاني
وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب فعلى ما ذكرنا يخرج المسائل فاذا قرا في الاوليين لا غير او في الاخريين لا غير
او في احدى الاوليين واحدى الاخريين او في احدى الاوليين لا غير كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق ولو قرا في
احدى الاوليين لا غير او في احدى الاوليين واحدى الاخريين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد رحمه الله وقضاء الاربع عندهما
ولو قرا في احدى الاخريين لا غير او لم يقرا فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابي يوسف رحمه الله وقضاء ركعتين عندهما قوله

[illegible]

...اء ولما ذكرنا ان الفساد في ست بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة يتم صلوته اربعا ويقرأ في الاخريين وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة موثر في قطع التحريمة عنده نصا وظهر المسافر كفجر المقيم [illegible] بترك القراءة فيهما او في احديهما عامدا [illegible] لا يمكنه اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر اذ لا بأس لنية الاقامة رفع صفة الفساد وعندهما لما كان [illegible] من تعلق الفساد الى الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا للوجود اي وجود القراءة في الاخريين بنية الاقامة وثمة لا اقامة [illegible] الصلوة مثلها في اوانها وكانت في ادائها لم تفسد صلوته بترك القراءة في الاولين فههنا مبناه على فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا [illegible] فروع يطول تعدادها مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل ومثل الصلوة تبطل بالانحراف عن القبلة بلا عذر [illegible] لان استقبال القبلة فرض دائم [illegible] بالانحراف [illegible] واما الصلوة بقرب النجاسة فتكره ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن [illegible] وكذا اداء النصاب بنية الركوع الى الفقير [illegible] الى الفقير [illegible] والله اعلم [illegible] المتاعد [illegible] الاحكام في بيان [illegible]

باب بيان اسباب الشرائع

بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان [illegible]

[illegible]

وجوب القصاص بالقتل وثبوت وجوب الضمان بالاتلاف وثبوت ملك الوطي بالنكاح وكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا [illegible] جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع [illegible] عن منصب السنة والجماعة ومن انكر البعض [illegible] لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب [illegible] بالدليل [illegible] لو اضيف الوجوب الى الاسباب [illegible] ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة [illegible] الطاعة [illegible] يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع عن اضافته الى غيره [illegible] انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف [illegible] القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والري بالماء [illegible] وكذا هذا [illegible] الاسباب كانت [illegible] لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى [illegible] اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا [illegible] اسبابا بجعل الله تعالى واما الذي في دار الحرب لم يهاجر [illegible] لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب [illegible] ولا الى ايجاب لعضا [illegible] وجوب الاداء [illegible] علم حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه [illegible]

[illegible]

قوله بالجر كما يدل عليه سوق الكلام نصا معطوفا على الوجوب المتقدم ولو حل وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه
يجب بالاجماع ايضا كوجوبها على النائم وطولب بحجة عليه فان عند الشافعي لا تجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا
استغرق الجنون وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بها من المسلمين على الخصم الا اذا كان الكلام مع من
انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا رحمهم الله فحينئذ يستقيم القراءة بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال
بالمسلمين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا رحمهم الله خاصة دون اتفاق الجميع وقوله وكذلك الجنون اذا لم
يستغرق صح هنا ايضا دون مذهب الشافعي وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون وبوجوب الكفارات لا بالاحكام
والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع وقالوا اي الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبي اذا كان
له مال عند تقرر السبب وهو راس يمونه ويلي عليه والراس الذي يمونه مع ان الخطاب موضوع عنه وكذلك يجب عليه وعلى المجنون
حقوق العباد وعند تحقق الاسباب منهما وثبت العوض للزوج عليها عند دخوله ملكها بالارث لتقرر السبب وهو الملك
وان كان الخطاب موضوعا عنهما الا يرى ان الاداء ما وجب بالخطاب لم يلزم عنهما وانما لزم على الولي قال شمس الائمة رحمه
الله وقد دل على ما قلنا قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالالف واللام دل على ان المراد اقيموا الصلوة التي اوجبها
عليكم بالسبب الذي جعله سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن انما يفهم من الخطاب باداء
الثمن الواجب بسببه وهو البيع قوله وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي امارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب بنسبة
الحكم اليه اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب
بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف الحادث سببا للمضاف وان
يكون الشيء المضاف مختصا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حادث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت
موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به
وكانت الاضافة الداخلة فاما الشرط فانا يضاف اليه لانه يوجد عنده وكانت الاضافة اليه بمنزلة المجاز اذ المعتبر هو الحكم
حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف تعرفها بالمضاف اليه
لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اختص بغيره تعرف به فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان
ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان واختصاص الغلام بزيد
بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص السرج في قولك سرج زيد بمعنى الحرمة
وتبين عليه ان تعرف الصلوة والصوم باضافتها الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا انما اضيف
اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب ثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجح
معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الى الاثر الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وكسب
فلان وتركته والوجوب هو الاثر فدل على انه كان بالوقت واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا
كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا تفهم منها البتة وانما وضعوها للتعريف وتفهم منها
الاختصاص الموجب للتعريف وكذا الاضافة الى عبد الله بعد الفقه شايع ولو كان وضع الاضافة دالا على الحدوث لما
لما جازت اضافة الاشيا الى الله تعالى لتأديتها الى الشركة في الاحداث وقد يضاف الاجسام والجواهر الى العباد فقال دار
عبد الله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث وكذا ما
استدل به من قولهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان الكسب يكون عبدا وجارية ودارا او ضيعة
وكذا التركة وربما كانت هذه الاشيا اقدم وجودا من الكاسب والمالك فكيف يتصور حدوثها به ولو كانت هو اسبق وجودا
منها فانى يتصور حدوثها به ولو قيل كان ملكها حادثا بسببه نقول لم تضف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذا
لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه بطل هذا الكلام قال ثم
الوجوب وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان حدوثها باحداث الله تعالى عند مباشرة
العبد اياهما وهما متعلقان بفعل العباد وهما محال ولا يمكن ان يجعل حدوث الوجوب فيهما واضافة حدوثها الى الازمنة هنا
حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل بفعل العباد في المضاف ومن ليست بحادثة بالوقت ولا بفعل

بعرف السببية الحكم

باب الاضافة وفيها وجوه شتى

اضافه كما كذب على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا لانه لا يفهم حدوثه
ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم منه حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة والعجب ممن جعل الوجوب هو
الحادث فقال انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف وما اتصف
بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح لترجيح جهة السببية على جهتي الشرط والظرف
ان نقول ثبت ان الاضافة للتعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تمييز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا
يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قوله صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا
يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما حدوثه في الوقت واما وجوبه به او وجوده فيه وما به الوجود منتف
لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضا والنذور والنوافل والسنن
الرواتب وكذا الصوم في وقته على الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان تصح عنده ما لك ويقع عن النفل
وكذا المسافر لو صام عن واجب اخر يقع عنه عند ابي حنيفة رحمه الله وكذا يستقيم الانفكاك بين الوجود وبين الوقت
فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جهة العاصي يتصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق
اليقين فلم يحصل التعريف يقينا فاما الوجوب في الوقت او فيه فيتحقق فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى فصار مطلق
الاضافة دليل تعلق الصوم به وهو اما بطريق السببية او بالشرطية ثم ترجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اذا
اختصاصا واكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجوب وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في
الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق
للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل شرطا لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص عقلا بل هذا
عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جاري مجرى المجاز فيقابله هذا فانصرفت الاضافة الدالة الى هذا
النوع من الاختصاص والله اعلم قوله وكذلك اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل ملازمة
الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر
شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس
ههنا الا الاجزاء او الوقت ولا يجوز ان نضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار والاكتفاء وان تعلق بوقت او شرط
فان قيل لما كان [illegible]
[illegible]
تكرر بسبب تكرر كما بل الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الكروع والكفارات [illegible] قوله
فاذا ثبت هذا لحكم [illegible]
لا ايمان لانه راس العبادات فعال وقوعه تمام ان يا الله تعالى لما هو ان الدال هو مطلق الحقيقة بان يومن بوجوده
ووحدانيته جل جلاله وبما سماه به من العلم والقادر والحكيم وما بين اسمائه الحسنى وصفاته مثل العلم والقدرة
والحكمة وجميع صفاته العليا التي منع وتعالى اسماء بمعنى التسميات بعني يصدق بقلبه ويقر بلسانه انه تعالى واحد لا
شريك له ولا مثل وان له اسماء كاملة اي تسميات يصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد
مثلا ومعنى تاما بالواصف ووصف الموصوف ان له جل جلاله الصفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته لا تنفك عن ذاته
ولا تعرى تعالى عن اسمائه وتنزهت صفاته ولا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثة ولا كما ذهبت المعطلة
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وهو معنى قوله باسمائه وصفاته مضاف الى اياته اي اياته الله تعالى الكاملة بالاياتة لكنه اي لكن وجوب

سرالايمان في الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان الله تعالى غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول
الى معرفته بلا ايات بواسطته تيسيرا للامر علينا وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لانكر المعاندون
ولم يمكن الالزام فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليهم وقطعا للشبهة ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا ربما احتجوا يوم
القيامة بانا لم نعلم دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا للحجة ثم حدث العالم انما صلح
للوجوب لانه يدل على الصنعة والحدوث ومما يدل ان على الصانع هو المحدث يستدل بها على انه حي قادر موصوف بصفات
الكمال منزه عن النقيصة والزوال فيكون سببا للوجوب كما ذكر ابو اليسر رحمه الله والعالم [illegible] رضي الله عنه في قوله البعرة
تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الخبير وهذا السبب
الوصف يعني لا ينفك السبب عن الوصف ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد وهو
التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل من غير من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب
ولا وجود لمن هو اهل ووجوب الايمان على ما اجرى الله به سنته الا والسبب موجود اذ لا يتصور لحد ان يكون غير محدث
[illegible] من الاوقات [illegible] ان المقصود [illegible] خلق العالم [illegible] للتكليف وغيره من الملك والجن [illegible] لان علم كل واحد
منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب
الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ رحمه الله انما ذكر قوله لا يحتمل النسخ [illegible] على ما قال
كيف يجعل حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى ومن امر ذي يجعل ان يتعلق به
ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا فقال لا نعني به انه سبب لوحدانية الله وانما نعني به كذا وذكر بعض الشروح انه
جواب عما يقال بان الايمان توحيد موصوف الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق ولا
يستقيم ان يجعل حدوث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انا نجعل سببا لفعل العبد لا لفعل الله تعالى
ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لا نعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول
اوفق لنظم الكتاب **فان قيل** ما معنى قوله على ما اجرى به سنته وانه يدل على انه امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور
وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذه اللفظة عامة الكتب
في هذا الموضع **قلنا** ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى يخلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء
اخر من السموات والارض وغيرهما فكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجوده من هو
اهل للوجوب بدون هذه الاشياء ومع ذلك يكون سببا للوجوب لان علمه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشياء
[illegible] اسباب في حق الايمان [illegible] ان تعالى معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب سببا واماره على الايمان
الذي هو فعل مع انه يمكن ان يجعل سببا اخر [illegible] الذي هو فعل مع انه يمكن ان يجعل سببا واماره على ايمانه
للايمان لا يكون ذلك الا لازما للوجوب كما فعل كذلك في الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب
فان الوجوب يثبت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر لكنه جل جلاله اجرى سنته ان يكون سبب الايمان [illegible] دائما لازما للوجوب
قوله وهذا قلنا ان ولان السبب ملازم لمن هو اهل له قلنا ان ايمان الصبي
[illegible] لدوام الوجوب [illegible]
[illegible] يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولاما ... وجد ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة
العاقل صحيح ... وجب القول بصحته كما اذا ثبت في حق الاهلية ... ما كتب السبب فظاهر واما وجود الركن
... من هو اهله وهو الصبي ... وحدانية الله تعالى بالحجج ... والاقرار باللسان الى التصديق بالقلب ...
... الكلام في صبي عاقل يحسن مناظرة ... فلان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق
... الاهلية ... عند الخصم ... ان الله تعالى ... القول بالحجر عن الايمان ... فلا يتصور ان يرد
... اهلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء لا يكون الا بحجر شرعي ... يدل على سقوط لزوم الاداء ...
السبب عنه بوجب القول بصحته ضرورة ... سقوط الخطاب ... لا يسلم ولا يحكم بالاسلام ...
السقوط بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم ...

اذا اكره على كلمة اجراء الكفر على لسانه رخص له ذلك لانه لعذر في الاداء فاما ان يشتغل كون للوجوب
بنفسه بعد قيام سببه من اهله الا على لزوم الاداء الموقت كالدين المؤجل يجب اداؤه قبل حلول الاجل لقيام سببه والكفارة
الظاهر لا الا غير موقت الا الى ان كالمسافر والمريض اذا صام في حال السفر والمرض يقع عن الفرض لتحقق السبب من الاهل
وان لم يكن مخاطبا قبل الادراك عدة من ايام اخر **قوله** وما بين هذا ان ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله
وجوبها بالظاهر الوقت وبين قول من قال الركوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال النامي سبب فرق فرضه
منه رد قول من فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث اضاف القسم الثاني الى الاسباب دون
القسم الاول وقوله ولنسب السبب جواب عما قالوا لا تاثير للوقت في ايجاب العبادة فكيف يكون سببا لها فاما الملك فله
تاثير في ايجاب المواساة والجناية اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص
الى القتل العمد الذي هو جناية فقال ليس السبب علة عقلية حتى يشترط التاثير لصحتها كالكسر مع الانكسار بل هي
علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التاثير وذكر الشيخ رحمه الله في بعض مسخ في
اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر باثره في الاحكام والسبب
وان كان لا يعقل معناه قال ومثال هذا افعال فان الاصل في فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على
مولاه ولكن الله تعالى بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز الثواب في الاخرة كذا ههنا والدليل عليه على ان الوقت سبب
وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس نسب الصلوة الى
وقت الدلوك بحرف اللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما تعالى
نظهر للصلوة وتاهب للسنة وقال اتحد فلان الضيافة لفلان اي بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعني قدوم
فلان سبب لخروجه كذا قال ابو اليسر رحمه الله واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى
الاوقات تعالى صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به
كاضافة الولد الى الوالد والاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان مع الموت
السبب يبنى على ما يرد من الاختصاص ومجموعه حوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزمها اي لزوم اداء بها دليل
واحد ثبت مجموع ما ذكرنا انه سبب في عبارة شمس الائمة رحمه الله ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول
الوقت مع تاخر لزوم الاداء الخطاب فان قيل لا نعلم من وجوب العبادة سوى وجوب الاداء ولا فائدة له وهو
الاداء الخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت
الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد في رمضان يكون مشروعا
واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب الاداء او لم يوجد شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين
رحمه الله في طريقته الى ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل
لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ليست بعلة بالاجماع فالحاصل فيه اولى ان لا يكون علة
فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا انتم تعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام
تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف تعتبر بالرؤية عن
هذه الاوقات وهل في اللفظ ما يوجب صرف اول الاداء ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء جزء بعد ما لابس
نوع اعتبر من وقت الرؤية فان قلتم نعم ادعيتم ما لا يعرفه كل جاهل ببطلانه وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالجزء
وكذا في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ليس تعنون به ان العالم وقت الدلوك ام جزء واحد من الوقت هو
معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثاني فقول ان دلالة الدلوك الذي هو فعل

في الشمس زمان مخصوص على أن الغروب يحصل بعده من غير تعيين بل على أجزاء متغيرة يتعلق بعضها سببا
عند اتصال الأداء به على ما هو المذهب أقيم دليل على ما زعمتم من حيث الفعل أم من حيث اللغة فإني لا أجد [illegible]
كلفتم بيانه وإن تعذر قوله فأعلم قوله ثم ورود الحديث لبيان أن الصوم المأمور به في الشهر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
يوجد في الشهر بعد دخوله باعتبار الزيادة والنقصان وبني معرفته على الرؤية دون العدد إلا إذا تعذر الوصول إلى معرفة
العدد برؤية الهلال فحينئذ يكمل العدد ثلاثين يوما إلحاقا لما كان على ما كان لا لبيان أن العلة الموجبة للصوم كذلك أوله
تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس لبيان وقت أداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى أقيموا الصلوة لا لبيان السبب وفي اللام
للوقت كثير في الشرع واللغة قال عليه السلام [illegible] لكل صلوة أي لوقت كل صلوة وقال [illegible]
طلوع الشمس [illegible] وأذكر لكل مغيب شمس أي لوقت مغيبها ويمكن أن يكون عند فإن ورود اللام للتعليل
أكثر من ورودها لمعنى الوقت وقرينا بد كونها للتعليل تكرر الحكم عند تكرره وإضافة الواجب إليه شرعا وعرفا
حملت على التعليل [illegible] من التزديات واردة على تقدير كونها بمعنى الوقت أيضا لأن وقت الرؤية ليس بوقت الصوم
بالإجماع وكذا الزمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم يتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على التراخي [illegible] وقد قيل [illegible]
الظل مثله أو مثليه فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب
أي نصاب وجوب الزكوة وذلك المال مثل عشرين مثقالا من الذهب أو مائتي درهم من الفضة وخمس ذود من الإبل وأربعين
شاة من الغنم مضافا إلى المال والغنى قال عليه السلام هاتوا ربع عشور أموالكم وقال عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل
بأهل المال ما لم يبلغ مقدارا وأحوال الناس في ذلك مختلفة وقدر في النصاب في حق الكل وبنسبته إليه بالإجماع فقال زكوة
المال [illegible] بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب [illegible]
وجوب الأداء الآن هل السبب [illegible] لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول
لا يقع المؤدى عن الزكوة لعدم السبب وهو الغنى [illegible] ملك النصاب [illegible]
أن يجب الأداء للحال ولا تتأخر إلى مضي الحول فقال أصل الغنى وإن كان يثبت بملك النصاب إلا أن كماله موقوف على النماء
لأن الحاجة إلى المال تتجدد زمانا فزمانا والمال إذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج لا محالة عن قريب وإذا كان ناميا [illegible]
النماء الذي للحوائج فيبقى أصل المال فاضلا عن حاجته فيحصل به الغنى وتيسر عليه الأداء فشرط النماء للوجوب لا داء
تحقيقا للغنى واليسر اللذين تبتنى هذه العبادة عليهما ولا نماء إلا بالزمان فأقيم الحول مقام النماء لأنه مشتمل على
الفصول الأربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول النماء [illegible] بالدر والنسل وفي أموال التجارة بالأرباح
[illegible] القيمة لرغبات الناس في كل فصل إلى ما يناسبه فصار معنى الحول شرطا للوجوب [illegible] على ما ذكرنا
أن يتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد يتكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الأحوال المتكررة فأشار إلى
الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد بالنماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه لأن المال بوصف النماء صار سببا للوجوب
فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالرأس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتعدد بتجدد
المؤنة ويتوقف أن يكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا قوله وسبب وجوب الصوم [illegible] صوم شهر رمضان
أيام شهر رمضان ألحق المتأخرون [illegible] مثل القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة [illegible]
واللام للعهد أي الشهر [illegible] الصوم إلى الشهر لأنه يتعاقب العدد ويتكرر بتكرره [illegible]
المصنف وصدر الإسلام أبي اليسر ومن تابعهم على أن سبب وجوب الصوم الشهر [illegible] شمس الأئمة السرخسي رحمه الله إلى أن
لا أداء بعد دخول الشهر ولا يعتبر قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الإمام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله إلى أن
السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الأيام والليالي متمسكا بأن الشهر اسم للجزء من الزمان يشتمل
على الأيام والليالي وإنما جعله الشرع سببا لإظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للأيام والليالي جميعا والدليل

عليه أن من كان مفيقا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ثم أفاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية أداء الفرض
تصح بعد وجود الليل [illegible] بغروب الشمس قبل أن يصبح ومعلوم أن نية أداء الفرض قبل تحقق سبب الوجوب لا تصح ألا ترى
أنه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته وبترك قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فإنه نظير قوله تعالى أقم الصلوة لدلوك الشمس ولا يمنع
القول من قال لو كان سببا لجاز الأداء فيه لأن صحة السبب لا تتوقف على تمكن الأداء فيه بأن من أسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وإن
لم يتمكن من الأداء فيه بل الشرط اتصال الأداء بالوقت [illegible] وبهذا القول [illegible] على من أسلم في يوم من رمضان بعد الزوال أو قبله يلزمه
الصوم وإن أدرك جزءا من الشهر لانقطاع أصل الأداء بالوقت وذهب القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله والشيخ المصنف وصدر
الإسلام أبو اليسر رحمهم الله إلى أن سبب وجوب الصوم أيام شهر رمضان دون الليالي أي الجزء الأول الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا إياه لأن الواجب في الشهر أشياء متغايرة إذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير
مرتبط بعضه ببعض لاختصاصه بشرائط وجوده وانتقاضه بالانتقاض عند طريان الناقض كالصلوات في أوقاتها بل التفرق في
الصيام أكثر منه في الصلوة فإن التفرق في الصلوات باعتبار أن أداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمضي وقت العصر [illegible]
أداء الظهر وهذا المعنى [illegible] موجود وزيادة [illegible] ليس كل يوم [illegible] لا يصلح للصوم لا أداء ولا قضاء [illegible]
وإذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة [illegible]
وذلك بأن صرف [illegible] الوقت [illegible] تلك العبادة والعبادة [illegible] الأداء دون [illegible] الله تعالى فلم يستوي الوقت المنافي
للأداء شرعا سببا لوجوبه علمنا أن الأسباب هي الأيام دون الليالي وموضع قول الشيخ رحمه الله والوقت متى جعل سببا
كان ظرفا للأداء لأنه محل له كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محل الأداء بها والمراد من كونه ظرفا ههنا أن الواجب
يوجد فيه لا أن الوقت يفضل عن الأداء وأما الجواب عن كلام شمس الأئمة رحمه الله فهو أن شرف الليالي باعتبار تبعية الصوم
أما بنفسها فكان شرفها تابعا لشرف الأيام أو شرفها باعتبار كونها أوقاتا لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار
[illegible] وذلك بأن يكون محلا للأداء [illegible] وأما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق إلا في جزء من الليل فلأنه أهل
للوجوب مع الجنون إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق
الجنون جميع الشهر ولم يوجد وأما جواز النية في الليل فباعتبار أن الليل جعل تابعا لليوم في هذا الحكم ضرورة تعذر
اقتران النية بأول جزء الصوم الذي هو شرط [illegible] التبييت فأقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة بأول الصوم
ولا ضرورة فيما نحن فيه والله أعلم [illegible] الحكم لا يتعلق به وجودا [illegible] ولأن كل يوم سبب
لوجوب صومه وقد جرت أحكام هذا القسم أيضا كأحكام الصلوة باعتبار المأمور به في حق الوقت قوله وسبب وجوب
صدقة الفطر رأس يمونه أي يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مؤنته ويلي عليه بسبب الولاية عليه مثل الزوج والأولاد وغير ذلك
[illegible] ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى وحاصله أن الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عند
علمائنا رحمهم الله السبب رأس يلزمه مؤنته وتعتبر كذا ذكر أبو اليسر وذكر غيره أن السبب هو الرأس عند الشافعي بدليل إضافتها
الله تعالى صدقة الفطر [illegible] رأس واحد ولكنا نقول الأصل في هذا الباب [illegible] والصدقة جعلت
مؤنة من عليه والمؤنة بالأصالة تتعلق [illegible] وكذا الصدقة [illegible]
المالكية والولاية [illegible] المرأة [illegible] الصدقة على
[illegible] صدقة [illegible]
عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله [illegible] الإسلام [illegible]
جميعا بالشرع [illegible] أما الشرع [illegible] المؤنة [illegible] الولاية [illegible]

في الصغار ودو الجبال الكل فعدا عنه الولاء ايضا فدل انه لابد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان لا اجل بهذا الوجوب وليس من اغنا ان وانما يلحق راس غيره به اذا كان في معناه الى اخر ما ذكرنا تشبه كلمة على كون الراس سببا بقوله عليه السلام كل وبما داء بمال يدوف كون الراس سببا بهذين الحديثين لان كلمة عن لانتزاع الشيء اي لانفصال الشيء عن الشيء وتقديره منه تعالى مستغن عن الفوس من احد عنه هو سا انفصل عنه الى وبلغني عنه كذا اي تعلق وتجاوز عنه الى واطلقت البرء الحلقة اي نزعتها عنها فبدل ان حرف عن اولى ش على احد فعممن بالاستقرار الاان يكون ما دخل عليه سببا يتنزع الحكم عنه اي عن السبب كما تعالى ادى الكوع عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببها وتعالى سمن عن اكل وشرب اي بسببهما ولقوله تعالى يؤفك عنه من افك اي يصرف عن الايمان من صرف اذا جعل الضمير راجعا الى قول مختلف اي بصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه اداء الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا ومحل الحبل الحق عليه فتؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل العاقلة عنه لاستحالة الوجوب على العبد لانه لا يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحال تكليفه بما ليس وسعه كذلك والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الغراب خراج فتعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وانه دخل عليه كلمة عن سببه ذكره لا امرا به مثله وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على ما مر ان فهو المولى يؤدي عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام قال ادوا عن كل حر وعبد علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اد المولى عن نفسه لا عن العبد لا تر انه لا يقال في الزكوة اد عن الشاة او ادى عن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة في باب الولاية والمؤنة فلا يحتمل السبب تحققه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه حيث انه انسان مخاطب في هذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يؤدي عنه ولكن في باطن المعنى لا وجوب عليه لانه كالبهيمة فيما ملك عليه ولا جل التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة فكذلك تجب بسبب الراس كالنفقة فعلى اعتبار اجل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى لا صلاح وكذلك اي ولكون الراس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤوس في وقت واحد لو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس فدل ان الراس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا تعمل السبب لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله اي ايجاب الاداء في الزكوة لا بعد مضي الحول **وانما** نسبت الى الفطر جواب عما قال الشافعي ان اضافتها الى الوقت يدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما حملنا على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز فان الشيء قد تضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحج الى الاسلام الذي هو شرطها فقيل حجة الاسلام وتعالى صلوة النوافل على سبيل المجاز كما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤوس ظاهر حقيقة لا تقبل الاستعارة لا نهام من صاف اللفظ وهذا من المعنى فكان التضاعف بمنزلة المحكم فيكون دليلا على السببية فان قيل لا يحتمل ان يكون تكرر الشرط بوجه وانما يكون الوجوب سببا وقد ذكرنا الفرق بين السبب والشرط لكن جعلنا الراس سببا والوقت شرطا **فان قيل** اليس يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب **قلت** لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا تتكرر وهو بها تتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله وذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ان الاضافة قد تجمعت الى الراس والى الوقت فيحتمل ان يكون لكل واحد منهما حظا من الوجوب فحكم الاضافة وهو كذا اذا جعلنا الراس سببا والوقت زمان الوجوب صحت لكل واحد منها اتصال بالوجوب لا احدهما من حيث انه سبب والاخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للراس اتصال بالواجب لانه يجب على العبد والكافر لتجعل الراس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى راس العبد كان اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الراس سبب **فان قيل** نجعل الراس شرطا من حيث الوجوب على المولى من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الراس **قلت** هذا لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الراس وانما يتكرر السبب ان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الراس بالاتفاق فدل ان السبب هو الراس دون الوقت

الوجوب كوقت الحج ولذلك وصف المؤنة نوع الراس كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فاجراها مجرى المؤن في قوله ادوا عمن تمونون اي تحملوا اهل المؤنة عمن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤن راس يلي عليه لا الوقت ونفقة العبيد والدواب تجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولا الكل مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك بتصور في الراس دون الوقت فكان الراس سببا للوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة يتعلق بها وجوب المراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر وقت الصوم فانه يتصف بها والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر يأتي عليه فكان الصوم وقتا له وقد بينا من المؤنة منه اي من هذا الواجب موضعه ذكر الشيخ رحمه الله في نسخه من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى الصيانة لنفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث والنفقة لاصلاح البدن والعبد يحتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب راس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة وكانت الصدقة مشتملة الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلقت براس يمونه ويلي عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الغرامة ليكون الحكم على وفاق السبب وهذا يضاف الى الراس فقال زكوة الراس ويضاف الى الوقت ايضا فقال زكوة الفطر والمراد به وقته فكانت الاضافة الى الراس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اخ لو كان الوقت سببا لكانت الاضافة الى الراس لغوا قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الراس والوقت فكان حكما معلقا بعلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغني عن هذا الاصل **قوله** وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت لانه نسب اليه ولم يتكرر اي الحج لان السبب هو البيت غير متجدد قال ابو اليسر رحمه الله ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد يراد تعظيمه واحترامه لان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله تعالى لا له ولان هذا البيت حرمته امان للخلق وكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة واما الوقت فهو شرط الاداء شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية غير ان الاداء لكن الاداء جواب عما تعالى ووقت الحج اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف تعالى انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن لاضافة الوقت اليه مفيدة وقد تعالى اشهر الحج كما تعالى وقت الصلوة فدل انه سبب فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعده ولكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ما كان منها غير موقت بوقت خاص تتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في اشهر الحج واما الاستطاعة بالمال فشرط اي شرط الوجوب لا الاداء لا الحول فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصل الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو موضوع شرعا وعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب والدليل عليه ان نفس الاستطاعة بملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل ان يقيم لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد المال

ووقت الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة

ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت فلا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار ثابتا وتلك الاية
والله اعلم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اذا ما وقت كذا في التقويم **قوله** وسبب
وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج اي بتعلق النامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض النامية
التقديري وعند ان في الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة
لان العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض من السبب جاز تعجيله كالخراج
وكالزكوة قبل الحول ولنا انه تنسب الى الارض يقال عشر الارض وارض العشر توصف به فيقال ارض عشرية والسبب
يضاف الى سببه الاصل ويوصف بسببه بحكمه والدليل عليه ان هذا حق الله في وجه الله تعالى فكان سببه مالا ناميا والخارج
غير موصوف بصفة النماء بل هو معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به الا ان نماء الارض في نوعين نماء حقيقي
وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا للوجوب حق الله تعالى كما في الزكوة فانها
تارة تجب بنماء حقيقي وهو نماء السائمة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة فالعشر يتعلق
بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد حصول الخارج والخراج مقدر بالدراهم فجاز ان يكون
متعلقا بالنماء الحكمي وفي العشر معنى المؤنة اي في وجوب العشر معنى مؤنة الاراضي لانها اي مؤنة الاراضي اصلية ووجوبه ثبت
اذا وجب العشر يجب حقه للاراضي حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود
وسبب بقائه هو الارض فان التفوق منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك
مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويطلبونها
من اعدائها فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن
حريم الاسلام بدعائهم كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها
فهذا هو معنى المؤنة فيه وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء فلما كان كذلك كالزكوة يتعلق بالمال
النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنماء الذي تعلق به
العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب يتجدد وصفه متجددا جواب
عن استدلال الخصم بيعني تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض تقديرا الا باعتبار الخارج بسبب كما قلنا
في النصاب الواحد يتكرر بالحول والرأس الواحد يتجدد الفطر ولا تنكر الخراج في سنة واحدة لان النماء التقديري غير
متكرر وامتنع التعجيل اي تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل
قبل الخارج موتا لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لانه تعجيل لحصول المسبب قبل السبب اذ ابطل معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة
متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يكون فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل العوامل والعلوفة قبل
الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب
النامي لانه لا يؤدي الى التغيير **قوله** وكذلك سبب الخراج اي وكما ان سبب العشر الارض النامية سبب الخراج الارض
النامية ايضا لكن النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم
يتعلق بحقيقة الخارج وتعلق بالتمكن من الزراعة لئلا تتعطل عن المقاتلة وصار وجوبه باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه بالاصل
الارض كاشتراط العشر وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا
واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله
تعالى بذلك في قوله تعالى واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذل الله
وظهر عليكم عدوكم ورأى النبي عليه السلام شيئا من الات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان
اصل الخراج على الكفار حيث لم تقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج الصرف من المذلة كما وضعت الجزية

على رؤوسهم لذلك والخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في المسلم واقر
الصرف الى مصارف الخراج ليحصل به نوع العبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة
ثم ان البقاء باعتبار معنى المؤنة ولا يقال بان وجوه الخارج لا يشغل عن الزراعة ومع ذلك تجب العشر لانه اعتبر بحق
وجوب العشر اكتسابا للمال فقط كالاكتساب بالتجارة والزكوة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها من الكفار اصل وفي
المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد
سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام اطلبوا الرزق في خبايا الارض ولا يعتبر الاعراض في حق المسلم وكان اكتسابا
ولان مع الزراعة غير متنوع العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع ولذلك لم يجتمعا عندنا
اي ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية ولا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى
العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وسبب احدهما لا يجب مختلفان وقولهم محل كل واحد مختلف لا يعنيهم شيئا لان
المحل قد يكون متحدا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة وقد روى الامام ابو حنيفة في مسنده عن حماد عن ابراهيم
عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج وكذلك ائمة العدل والجور
لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتياجهم الى اخذ المال **قوله** وسبب وجوب الطهارة الصلوة اختلفوا في سبب وجوب
الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبي عليه السلام قال الوضوء الا من حدث وفي مثل هذا الموضع يدل على
السببية كما قلنا في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ولانه يتكرر بتكرر الحدث لا بتكرر الصلوة يتكرر الوقت لا يتكرر الصلوة
فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب هو الحدث والاصح لقول من قال انه لا يجتمع مع
الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلنا سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان
سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لانها اي الطهارة تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا
يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل وتقوم بها اي بسبب الطهارة بالصلوة
حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا ومن اجل الطهارة شرط للصلوة
وما يكون شرطا للشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها
متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح وهذا لان الشرط تبع للمشروط متعلق به فلو تعلق
بسبب اخر كان تبعا له فلا يبقى تبعا للمشروط ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل بتكرر الصلوة لان الحدث
شرط وجوبه كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلا لا يؤثر
السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلا لا يجب تحصيلها وان وجد السبب وكذا
ههنا والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون
وجوب الصلوة فان المراة اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر حتى لو لم يجب غسلا لكنها عند ارادة الصلوة حتى لو
ان من توضأ ولم يصل بل لكل الوضوء فاسد فذلك الوضوء لم القيامة وروي عن ذلك انه قال الا ترى انه اي الحدث ادالة اي
للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا للشيء ومزيلا لا يصلح سببا له ولا ينافي الحدث في وجوه ان
الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة ولان كونها شرطا لها يقتضي تقدمها وكونها مضافة الى
الصلوة وحكما لها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتماعهما ايضا فالحدث لان وجودها شرط عند ادا الصلوة لا وجوب
الصلوة لكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرها ولا يقال لو كان وجوبها مضافا
الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضي قبل الوقت لانه يؤدي الى تقدم الحكم على السبب لانا نقول وجوب الصلوة او ارادتها
سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء
لا يجب عليه غير الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط
يراعى وجوده لا وجوده قصدا **قوله** وسبب الكفارات اي سبب وجوبها اصيفت الكفارات اليه من امر دائر اي
متردد بين حظر واباحة مثل الفطر في رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه تناول فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح

ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كرمي السهم الى الصيد وقتل الخطا لانه دائر بين الحظر والاباحة من حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد فهو من هذا الوجه مباح ومن حيث انه مقصر محظور وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على حرام وكذا الارتفاق باللبس والطيب للاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى في غيرها وهو يحقق في السفر فان العادة جرت بالمباشرة بلا عجب باهلها وماله الا بعد بلوغ محاله قال الله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم فهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما لمعنى في غيرها فترددت بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا تجب الكفارة على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والعقوبات شرعت اجزية على فعل محظور وفعل الصبي لا يوصف بالحظر فلا تجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله واليمين سبب للكفارة بالاتفاق لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم وقال كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا بشرط وجوبها فوات البر ومقصودها الاصل وجود البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته لتصير باعتبارها كانه تم على بره وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها معقودة وتجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوت التصديق من الحر الذي عقد عليه اليمين فتجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط وهو يقول ان الكفارة مواضع شرعت سترا للذنب ومحوا للاثم المتعلق بارتكاب وهو هتك اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكابه لان معنى الاثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقي الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد والعزم اشير قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقلنا انما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها عقوبة استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا وانما يوجد ذلك في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته وللاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر وجب البر بالمنعقد احترازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت بادا الكفارة ورفع الهتك بهذا هو تحقيق معنى الحلف فيها فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما لثبت الخلف به اولا ثم يقوم مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة عند الحنث قلنا فكيف يقول بالوجوب حال الانحلال نقول انها وان انحلت في حق البر لفواته فصار سببا للكفارة الان فهي وان كانت معدومة في حق الحكم الاصلي وهو البر فهي قائمة ليصير سببا للكفارة وكانت الهبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة لان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا بوصف البر ابتداء لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته منها بالكفارة وباقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار قوله وبحو هاسيل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فصلح سببا للكفارة وذكر الشيخ رحمه الله ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر والاباحة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اضاف اليهما وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التراخي بناء على العادة وتفسير ذلك اي بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد والغموس واشباههما لا تصلح سببا مذكور في موضعه اي في المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس قوله وسبب المعاملات اي سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اي المحكوم من الله تعالى واللام للعهد بتعاطيها اي بمباشرتها من كل واحد بتعاطي كذا اي يخوض فيه ويتناوله فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فصلح سببا لها وبيانه ما ذكر الشيخ العلامة العالم الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور النساء في مواضع الحرث فشرع له طريقا لا فساد فيه ولا تضييع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ...

صغيرا فان للاب متى استبد بتقرر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفاية في اصل الجبلة وكذا الطريق لبقاء النفس لما اجمع اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس بكفايتها لا تكون حاصلة بيدها وانما تتمكن من تحصيلها بالمال فشرع سبب اكتسابها المال وسبب اكتسابه فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ رحمهم الله فاما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى انعم الى كل واحد منا من انواع النعم ما تقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها وانه هو العباد الى علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه علينا وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت من عمره دان طالت وهذا لان شكر النعمة واجب بلا اشكال عقلا او نصا على ما قاله تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال عليه السلام من ازلت الله نعمة فليشكرها في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روي انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا اكون عبدا شكورا اخبر انه يصلي لله تعالى شكرا على ما انعم عليه ثم ان نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل بها من التقلب والانتقال من حالة الى حالة نحو القيام والقعود والانحناء ومنها صنوف الاموال التي بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها نعم حسب احتلافها وجبت العبادات فالايمان وجب شكرا للنعمة الموجودة وقوة النطق وكمال العقل الذي هو افضل المواهب التي اختص الانسان بها من سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا لوجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول الناس العقل موجب اي دليل ومعرف لوجوب الايمان بالنظر في ... النعم بالعقل وجبت الصلوة شكرا للنعمة للاعضاء السليمة فيعرف بها بلحقه من المشقة قدر الراحة التي بها لها بالقلب على حسب بادائه اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت ووجب الصوم شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها فانه يعرف بها ما يقاسي من حرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر قدر ما تناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكوة شكرا لنعمة المال فيعرف بها ما يعرف بطبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل منه ولا يملك له عوضا ولا يطمع منه مكافأة قدر ما خول من اصناف المال واوتي من البسطة في فنونها ووجب الحج شكرا للنعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهارا للشرف صار امانا للخلق لحرمته فوجب زيارته اذ السكر هذه النعمة وتحصيل للامان من النيران وليعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التفلح في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين رحمهم الله والله اعلم واذ قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتاب بتوفيق الملك العزيز الوهاب كاشفين للحجب عن حقائق معانيه رافعين للاستار عن دقائق مبانيه فلننتقل الى تحرير القسم الثاني وتقريره مستمدين للتوفيق من الله عز وجل على تهذيبه وتنقيره شاكرين له على نعمه وافضاله ومصلين على خير البرية محمد وآله والحمد لله اولا وآخرا والله اعلم

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام وتطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق باخر هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام وافعال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مشتمل لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب هو الذي شرع فيه الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها قوله ويختص السنن تاكيد ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار بين حقيقة الخبر

وانقسامه فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالة المعنوية كما قال احبرتني
عيناك منه حول به الطيب حكم الظلام الليل عنك من بلخ تخبران الحالوية بكذب ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه
عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني واختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة
الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويعرف بعد ويعرف الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان
كذلك ورد بان العلم الضروري في المعرفة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتها الا قبلها لكنه غير مسلم وقيل هو
الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض
على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتمل الكذب ايضا فلا يكون جامعة
ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق للمخبر والكذب نقيضه فكان تعريف الخبر
بالصدق والكذب دورا وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مركوب الى مركوب بالنفي والاثبات واعترض عليه بانه ليس
بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد اولس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري نسبة
خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال اخبرني دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال هو ما نسبته
ما تركيب من نسبة وقال يحسن السكوت عليها لوضع المركبات الناقصة وقيد النسبة بالخارجية لوضع الامور ونحو اد
المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك
ثم انه ينقسم اقساما ما يعلم صدقه منه ما يعلم صدقه يقينا مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه
يقينا لمعارضته العقل او نقل او المشاهدة كما اخبر عن الجمع بين الضدين واجتماع النقيضين او اخبار في الف الثابت
القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على اقسام ما يترجح صدقه كخبر العدل وما يترجح
كذبه كخبر الفاسق وما استوى طرفاه كخبر المجهول فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل اذ دل قول الصادق
على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اي جاءت بعضها في اثر بعض
وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه جاءوا تترى اي متتابعين بعضهم اثر بعض واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر
بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف المتواتر
بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان النائية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شروطه
تلك المخبرين كثرة يمتنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم
اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا بان اهل
بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين
في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه
العلم فقيل خمسة لان ما دونها كالاربعة بينة شرعية للقاضي عرضها على المزكين لا يحصل علمه الظن ولو كان العلم حاصلا
بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بحصول العلم بقولهم
وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا
حسبا لاحتياجه الى من سواهم وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما
خصهم لما مر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان تمسكوا به ليس فيه فضلا عن حجة لا نها يعارضها وعدم
[illegible]

الجهات العائدة ... لانه انما يحصل بتزايد الظنون على التدريج حتى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل
والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ثم ان ظاهر الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله اي قوم
لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر والعدد ذهب
قوم لانهم متى كانوا محصورين فكان الامكان التواطؤ ... خبرهم على شرط ... عن ... ولهم ... الكل
لا مكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج ... اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة ... عن الحج او عن الصلوة
يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان من الاسلام والعدالة
ضابطا الصدق والتحمل والكفر والفسق مظنة الكذب والمجازفة فيشترط عدمها وعند العامة ليس بشرط للقطع
بان اهل القسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعد
يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في رفع امكان التواطؤ فيه
عند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار ... بقتل ... واهل ... وان اشتراط الكثير الى ...
العدد كما ... يدفع هذا الامكان وكان الشيخ رحمه الله اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واظهر للالزام
على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرنا ويدل على
عليه انه اخبار ... عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم يوجد ولم يوجب ... كانوا الكفرة ولا يكون تواترهم
موجبا للعلم حتى صار كالمعاين المسموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول صلى الله عليه وسلم وسمعته منه
كانه سمعه ... وليس لفظ المعاين في سائر الكتب المذكورة ... التقويم ... ارتفعت الشبهة فما هي المتصل منه بك كانه
سمعك ولو قيل كالمعاين والمسموع لكان احسن ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة
المتكلم والنظر الى وجهه اقوى في الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون
الكلام ثم انه جعل حركة الشفة التي يدل بالبصر بمنزلة الكلام فصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما صح
وصفه بكونه مسموعا وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات في اعداد الطواف والوقوف بعرفات ...
القسم ... بين ... المتواتر وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اي المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة
العيان علما ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهم قوم من منكري
الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمأنينة بل يوجب ظنا وذهب
قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمأنينة لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث يطمئن اليه القلوب
مثل ما يثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمأنينة
اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين واحدا ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى
انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه
يوجب علما استدلاليا وستعرفه في الكتاب وهذا اي انكار حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه ومن انكر
مشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ولجهة ضرورة لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ... لا يثبت الا بالخبر واذا
انكر كون الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه ولا ابواه ... كونه مخلوقا من الماء ... بالاستدلال بالولد
[illegible]

بالمتواتر

ولا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما يفيد الاستدلال هو العلم دون الظن
المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجبه وانما الكلام معه من حيث التعريف عند العقلا انما الاشكال هو ولا اقل من
التاسع انه مكابر وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من لا حقيقة للاشيا المحسوسة فنقول اذا رجع المرء الى نفسه علم
انه مولود اضطرارا بالخبر كما انه ولد مولود بالمعاينة وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالمعاينة
وعلم انه كان صغيرا ثم شابا بالخبر كما نعلم انها على هذه الصفة للحال بالعيان ثم انكر شيا من هذه الاشيا فهو مكابر جاحد لما هو معلوم
ضرورة بمنزلة من انكر العيان **قوله** ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه اي يقع فيه شك او يعترضه اي ويخطر وهم اي
غلط من وهم اذا غلط واما قيد بقوله عندهم لانا نوافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعني بالطمانينة التيقن هاهنا لانها
تطلق على اليقين ايضا لاطمينان القلب الله قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي اراد به كمال اليقين فعلى
معناها عندهم كذا التحقيق لي لاف قالوا الان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب لم يزل بالانفراد وبالانضمام
المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا احتمال اذ لو انقطع الاحتمال وامتنع الكذب عليهم حالة الاجتماع لاستلزم الجائز ممتنعا ولو ممتنع فيه
ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يسكن النفس حالة الانفراد ولو كون المخبر غير معصوم
عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع ارتفع اليقين عن خبرهم على ان الاجتماع اخبار العقد على
الاخبار بحيث واحد مع اختلاف في بلدانهم وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم العيد
اليمني وهي على تطوع لاجلهم اذا انبع اليقين عنه فان سمي طر كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني
وذلك لا اجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب بلخ
وادعى الرسالة من اصلين يدعيهن وامن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر من عدد ام كان ذلك
كذبا مشتهرا اذ لو كان صدقا لرجح منهم دعواه وهي باطل بشرعنا وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه
والنصارى في انفقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يحصى كثرة وقد اخبر الله كذبهم بالنص القاطع
فثبت احتمال الكذب لا يسقط بالتواتر ومع هذا لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة
رجل ثم يخبر بان ليس يسمع النوح ويرى اثار الاستعداد لغسل المتوفى فنخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الذي كان علمه
بحيوته بعلم بموته على وجه طمانينة مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس
الايمة رحمه الله وهذا لان القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا
يثبت عندنا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاهل زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا
كفر صريح وضعا الى يوجب لوضعه ومنه العلم اليقيني من غير توقف على استدلال وتحقيقا اي بدان الدليل العقلي
على انه يوجب اليقين من غير رجوع الى الاستدلال انها كثرة الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر
اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للدين اختلافا او يعلم اجمعهم منهم عليه او لداع دعاهم
اليه والاول فاسد لان ملاق الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة من هوا احد لا يتصور عادة كما لا يتصور ان
يجتمعوا على اكل ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب
مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب
امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم وتوقي اماكنهم واختلاف هممهم يمنع عن المواضعة عادة وكذا الرابع
لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحمل المرء على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النعم او الخوف
من اضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يامر بذلك وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظمى
لاستغنا البعض عن هؤلاء وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في
البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه بحوالة الطين والامرا والروسا واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا
اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم واعلم ان في باب الاستدلال في هذه المسائل
ينبغي ان يطول الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا تتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا

لاتبين

يمكن الجواب عنها الا بعد ترتيبات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلال
المذكور في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي في وجود الدليل الظاهر وبنا الواضح على الخفي غير جائز فثبت ان الحق ما
ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين **قوله**
والطمانينة على ما فسره المخالف جواب عما قال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة
القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية بسبقا هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من راى
آثار الموت في جار انسان واخبر بموته فقال الطمانينة اي الاطمينان على ما فسره المخالف بانه علم للحال يحتمل ان يعترضه
وهم وما مصدرية اي على تفسير المخالف يجوز ان يكون موصولة اي على التفسير الذي فسره المخالف انما يقع فيما يعرض من الصور
لتعارض المعاني بحيث يكتفى بالظاهر فلا يشتغل بحقيقة الامر ولو تامل في الامر حق تامله وطلب حقيقته لو صح له
فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التامل الا تحقيقا فلا اي لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل
يوجب يقينا ثم بين نظيرهما يوجب طمانينة فقال كالرجال وهو متصل بقوله لو صح له فساد باطنه جلسوا للمأتم اي
للمصيبة والمأتم عند العرب النسا يجتمعن في حزن او فرح والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان والاحسن
الابتداء والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح ويقع له العلم اي علم الطمانينة وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير
قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره بمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطاة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تاملا
ازداد يقينا فالتشكيك فيه دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في العيان في الاشيا المحسوسة ثم اشار الى المعنى
الذي في الدليل بقوله وهي ان رسول الله عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم كانوا كذا وكذا وصار في نوبتي كل واحد منهم قطع توهم الكذب من
العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق فان في هذا اي في جميع
ما ذكرنا تقطع الاختراع اي الانشاء والابتداع من عند انفسهم عادة وقوله ولما تصور الخفا مع بعد الزمان جواب شرط
محذوف ان صح ذلك اي ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفا اختراعهم مع بعد الزمان ولفظ بعض
الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان وكانه جواب سؤال يرد على قوله وهو انقطع الاختراع بان
يقال توهم التواطؤ على الكذب غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق في صحبة الرسول عليه السلام
مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع
بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن
سر حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم الثاني مع نفسه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هنا اختراع لظهر ذلك خصوصا
عند طول المدة وكثرة الاعدا ولهذا اي ولان لا يتصور اضمار الخفا منقطع صار القران معجزا اي يحقق ظهور كونه معجزا
لان اعجازه يتوقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد يحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم في محافل الكل
فلما اشتغلوا بقتل الانفس بالاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتبا عد الزمان كما لم يخف خرافات
مسيلمة وهذيانات المتنبين قاطعا لاحتمال الوضع اي الاختراع والتقول وذلك اي انقطاع احتمال الاختراع
المعنى اي الطالبين لمعايب الاسلام بعالى حالي فلان متعنتا اذا جا يطلب زلتك **قوله** واما اخبار زرادشت
جواب عن تمسكهم بنقل المجوس معجزات زرادشت بالتواتر والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكره الكتاب ان ما نقل المجوس
عنه من افعال التي زعموا خرق العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين
ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشيا لا من باب الاعجاز فانا قد راينا المشعوذين يلعبون
بالنار من غير اضرار بهم ومشايخ ملاعبهم وشعوذتهم كثيرة واما ما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقي
معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استوا الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك
في خاصة الملك وحاشيته اي صغار قومه لا في كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل
هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر والحقيقة دعواه الا ان اي لكن في ذلك الملك وهو

كشتنا سبب لما رأى سهامته ادهاؤه وذكاوته تابعه على التزوير ومن اضراع ووطاه على ان بوم له وكفا
اصرا بكان مملكته ليدعوا الناس لنا بعظم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك
من ورائه بالسيف يحمل الناس على الدخول في دينه وانما حمله على هذه المواطاة حاجته اليها فانه لم يكن له تمييز
في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاختالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها من دعوى الامر وتفضيل المعجز
الملك وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة فيها به الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان
يتزوجها ولكنه كان يمنع من ذلك خوفا من ابطال الرعية والملك واضراع الملامة فتفرسه ذلك زرادشت اللعين منه
وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأي الملك فعمل ذلك فتبعه واجبر الناس على متابعته فنشا امره بين
الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها والثاني ما ان سلمنا فلم قلتم ان ما نقل عنه من افعاله التي زعم
عن العادة لم يكن كذا فالم يدل ذلك على صدق دعواه ايضا لان ظهور خارق العادة لا يجوز على يدي المتنبي او ادعى
ما لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة واما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه
فلا يبعد ان يظهر على يده خارق العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه
الامر على الناس فانه ان ادعى ان الخمسة مثل العشرة وظهر على يده خارق عادة لا يدل على صدقه ولا يقبل
دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول الله من اصلين قديمين يزدان واهرمن وهذا
قول ظاهر البطلان عند اهل العقل والادلة القطعية فساده وبطلانه فهو وان ظهر على يده خارق
العادة استدراجا فالظهور كذبه في دعواه كما يجوز ظهوره على يد الدجال اللعين كما جاء في الاثر
وكذلك قوله اي وهل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه
كانوا سبعة نفر او ستة واحتمال التواطؤ على الكذب فيهم ثابت وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا
علامة حلول اقوتهم على شخص معين فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر ومثله لا يحصل التواتر
وكذلك اخبار النصارى فقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرقس
في بعض الروايات يوحنا ولوقا ومرقس ومتى رتبش ويحتمل الكذب منهم قوله واما المطلوب هو ابو
الصلب من معاين وقد شاهد جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب فالمطلوب منظر من بعيد ولا يتأمل فيه على
الطبائع ويمنع عن التأمل هيبة الحلمة والهيبة تقصيره ايضا فيمكن هذا الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يحصل في صلب
المسيح فقيل على ان البعقوبية من النصارى وهم فرقة كثيرة يوافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه
نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكره صاحب القواطع وقوله على انه الخ على ان اصحاب عيسى
عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في مثل حلول عيسى وصلبه قد وجد ولكن كل الرواة
لم يكونوا يعرفون عيسى عليه السلام وانما كان مشبها كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من
الحواريين ايكم يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه ورفع
عيسى الى السماء فيرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يوهم ابطال الحقائق لا سيما قاله
لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره ويوهم ايضا الى ان نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يكون موجبا للعلم لان من المحتمل ان من قلناه من نقل طلوعه انه رسول الله ولم يكن بل القى شبهه الرسول
الى اخر الامان بالرسل لا يتحقق من بعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف وسرائهم الانبياء
الوقت مغز التي علمه شبه المسيح كان للايمان ووالها على زعمكم فيه هذا اول ما بالله سبحانه او وجب
وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان باطلا فاجاب عنه بقوله وذلك جائز لاستدراج
لا استدراج ما بينهم من علم الله انهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ولكنه
الرسول ليوثق به حتى لو قاه قوم في تلك الحالة فيوم رفع الله الشبه منه لئلا يؤدي الى التلبيس

ثابت فقد قيل لو ادعى احد النبوة من قوم وفي بيته حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر ومال الحديد الى جهة دعواه
ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الشبهة عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبيسا ثم فيه حكمة بالغة ومن دفع شر الاعداء
عن المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع المكاره عن الرسل كما دفع شر ابي لهب عن الرسول عليه السلام ومنعه عن
رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابي بكر حين قالت امرأة ابي لهب اين صاحبك الذي هجاني اراد به قوله تعالى تبت
يدا ابي لهب وقوله فكان اي خبرهم محتملا للكذب متصلا لقوله مرجعها الى الآحاد مع ان الرواة هم السبعة
الداخلون على عيسى عليه السلام فبطلت هذه الوجوه التي تمسك بها الملحدة في قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل
عيسى وصلبه بالتواتر فانه ليس يحتمل ولا سيما هو ممكن وليس مرجعه الى الآحاد ايضا يعني لا يلزم من بطلان هذه
الوجوه تمكن الشبهة في المتواتر لان كانت منه فسادها وقد وردت نصوص قاطعة متواترة بخلافها مثل قوله تعالى
وما قتلوه وما صلبوه والنصوص الدالة على الوحدانية تبطل تلك الاخبار اي ظهر كونها وبطلانها بتلك النصوص
المتواترة التي لا مجال للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا اعترض عليه ما هو اقوى منه كما اخبر
بهلاك زيد مع رؤيته بعد حيا وما اعتبار رؤيتهم حاله في الصباح بحاله لا لانفراد فيما في جوابهم من قال المتواتر يوجب
علم استدلال لنا تمسك بان في الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم لا يحصل به الا بعد
ان يعلم ان المخبر امر محسوس وان المخبرين جماعة لا احتمال مع تواطئهم على الكذب في ان نعلم انه كان كذلك لا يكون
كذبا فيلزم منه الصدق لعدم التواطؤ وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه
وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب عند له ما ثبت من العلم بالتواتر عند معرفة المعجزات
وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون من اهل الاستدلال وقد رأيناه انه لا يختص بهم فان كل من له
في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمه بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وانه لو كان استدلاليا لكان
لكان فيه غفلة لان شأن العلوم الاستدلالية كذلك قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية
حاصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو من العلم الضروري فاما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام
على من ينكر الضروري تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة كان فسل لو كان هذا معلوما للمخالف كما
لم يخالف فيه فاما يخالف بلسانه او هبط في عقله او عنادا ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك
المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية
التي اهلها منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب حاصلة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون فان تعال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما
فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لامكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج الى
ذلك العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانما الواسطة المفضية اليه والله اعلم باب
هذا البيان القسم الثاني من اقسام الاتصال وهو الذي صار شبيها بصورة الاخبار لانه لما كان من الآحاد في الابتداء
ضرب شبهه بخصوص ولما تلقاه العلماء بالقبول مع عدم التهم وتصليبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر وهو اسم لخبر كان من
الآحاد في الاصل اي في الابتداء انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وتلقاه الامة
العلماء بالقبول ولا اعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة
فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورا ولا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الرجم
والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضا من شهر يشهر شهرا وشهورا فاشتهر اي وضح
ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه
فذهب بعض اصحابنا الى انه ملحق بخبر الواحد لا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص في جماعة من اصحابنا
رحمهم الله الى انه مثل التواتر صنف منه علم اليقين لكن طريق الاستدلال لا بطريق الضرورة والمه ذهب بعض اصحاب الشافعي

وقد ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية
وخبر ابي هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وخبر حمل بن مالك في الجنين وما اشبه هذا من الاخبار وذهب
عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت
الزيادة على كتاب الله تعالى التي تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخين
وعامة المتأخرين رحمهم الله قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحابنا
يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق والاسبيجابي
ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول من اصحابنا رحمهم الله ان التابعين لما اجمعوا على قبوله
والعمل به صار بمنزلة المتواتر لانه لا يتوهم اجتماعهم على القبول من غير جامع جمعهم عليه ولهذا لا يتفقون على جانب الصدق في الرواة
ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا من انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول
عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني
وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وانهم لم يتعدوا الحد في كونه عن الرسول عليه السلام غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست
بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ المتواتر بمنزلة المسموع
منه وتكذيب الرسول كفر وجه قول الفريق الثاني ما ذكر في الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صحت الزيادة
به على الكتاب لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فسقط
به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت من انكار اليقين ولم يستمر اعتباره اي اعتبار هذا الانفصال فيمن اتصل بهم
او اعتبار كونه من الآحاد في الاصل في العمل اي في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس
التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فاعتبرناه في العلم فاثرت في سقوط اليقين
الا ما سبق ذكره فيكون من هذا الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه بانقطاع توهم الكذب
بالكلية والعلم بالمشهور لغفلة في ابتدائه ويكون في حاله بمعنى انه انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل
عن كونه خبر اولى الانفصال وسكن الى شهرته في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تأمل في ابتدائه
لاعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمأنينة قوله وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل
زيادة الرجم في المحصن بقوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجم النبي عليه السلام ماعزا وغيره والمسح على
الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام
متتابعات وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول
المحصن كما يتناول غيره وبالرجم انتسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف
ايجاب الغسل فبجواز المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله عز اسمه فصيام ثلاثة ايام يوجب
جواز التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق وليس هذا كما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه
عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان
ثم النظائر المذكورة بلا اله وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب لكنها متفاوتة في حق تضليل
جاحدها فقد قال عيسى بن ابان ان هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة انواع قسم يضلل جاحده
ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء الصدر الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى
عليه المأثم نحو خبر المسح على الخفين لشبهة الاختلاف في الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضي
الله عنهما كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد
نقل رجوعهما عن ذلك فبشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه المأثم لانه لا اعتبار لرجوعه بعد الاجماع

فصيام ثلاثة ايام متتابعات

لما ثبت من الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده المأثم
وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ وذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لما ظهر من الاختلاف
فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثمه في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد
ولا اثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله

باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث وهو من الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو من الاتصال اي ثبوت الشبهة فيه صورة
فلان من الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد اي
المخبر الواحد او الاثنان اي ولا اعتبار ولا عبرة للعدد فيه بعد ان لا يخرج عن كونه خبر الواحد وان كان المخبر متعددا
بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والشهرة وفيه احتراز عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد فقبل خبر
الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما عداها فسوى الشيخ رحمه الله بين الكل قوله وهذا
اي خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اي لا يوجب علم يقين ولا علم طمأنينة وهو مذهب اكثر اهل العلم
وجملة الفقهاء وذهب بعض الناس الى انه لا يوجب العمل ايضا ثم منهم من منعه عقلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القا
شاني وابي داود والروافض والظاهر من منعه سمعا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به
وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر
في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله عز اسمه فان
علمتموهن مؤمنات فلا يتناوله النص لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ثم اشار الشيخ رحمه الله الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اي عدم الجواز لان
صاحب الشرع اي من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذ الرسول مبلغ عنه موصوف بكمال القدرة فكان قادرا على
اثبات شرعه باوضح دليل فاي ضرورة له الى التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن كيف وانه يؤدي الى مفسدة
عظيمة وهي ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم او استحلال فرج فربما يكون كاذبا فيظن ان السفك والاباحة بامر الله تعالى
ولا يكونان بامره فلا يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه لا يجوز الهجوم عليه بالشك فقبح من الشارع حوالة
الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا اجره ليكون على بصيرة اما ممتثلون او
في الفتوى بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بالاتفاق لانه من ضرورة اي قبوله فيها من باب الضرورة
لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد وقوله ولان الرأي من
ضرورة انسان جواب عن تمسكهم بالقياس في الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا
وقعت ولم يكن فيها نص نعمل به نحتاج الى القياس ضرورة ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت
وللاظهار دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام
واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله وقال بعض اهل الحديث الى اخره ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار
التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل وذهب داود الظاهري
الى انها توجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين فقال انه يوجب العلم لان الاستدلال بالتمسك بخبر الواحد
لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباعه بقوله جل
جلاله ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما مر فيلزم
افادة العلم لا محالة ومن قال انه يوجب علما ضروريا قال انا نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته
العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الا
ختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيجوز ان يحصل للبعض دون البعض

وهو الفصل الثالث من القسم الاول المراد من القسم الاول الاتصال ومن الفصل الثالث الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلانه لم يتصل برسول الله عليه السلام قطعا واما المعنى فلانه لم تتلقه الامة جميعا بالقبول بخلاف المشهور فان فيه شبهة صورة من حيث انه كان في الاصل من الآحاد وليس فيه شبهة معنى لان الامة تلقته بالقبول بخلاف المعاملات فانه اذا اخبر رجل عاقل او عبد يجوز الاعتماد عليه لانها ضرورية ... استغناء ان يستغنى بخبر على البشر ... ذلك كونه غير موجب للعلم كافي

واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس وكل واحد انما خاطب على وجه على الى الاخر ولا يدل على الفاسق
فانه داخل في عموم الامر بالبيان ثم لا اختصاص له في الدين لانه مخصوص من هذا النص بنص اخر وهو انه امر بالتوقف
في خبر الفاسق فانه اخرج من العموم بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا كالى

من اختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر فانه ضروري وقد وقع من الاختلاف فيه قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لانه اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهم وكان
هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا له عن الكتمان لانهم انما يكلفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا اذا هبنوا الى كل
واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان متعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد ولان
الكلمة في الجمع المضاف الى جماعة تتناول كل واحد منهم ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب للجماعة بما هو اصل
الدين يتناول كل واحد من الافراد من ضرورة توجه من الخطاب الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ
امر الشرع لا يخلو عن فائدة حميدة ولا فائدة في الامر بالبيان والنهي عن الكتمان سوى هذا واعترض عليه بان انحصار الفائدة
على القبول غير مسلم بل الفائدة هي ان لا يستحق اللوم ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم
داخل في هذا الخطاب مأمور بالبيان بحيث لو امتنع عنه اثم ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأمورون بالتبليغ
على قطعا بالوحي انه لا يقبل منهم واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق بكل
طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ ولم يشرع في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل ولا نعالك بان
فائدة الاخرى وهو جواز العمل به لانا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز
واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم البيان عليه فعلى هذا بيانه يفيد
القبول والعمل به كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية وجه التمسك به انه تعالى اوجب
على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله
لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر الطائفة فرق
والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع فاذا وجب
العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالتفرقة ولا يقال الطائفة اسم الجماعة بدليل الحق هذا الاية
بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين لانا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقيل هي اسم للعشرة وقيل للثلثة وقيل للواحد
وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الواحد فصاعدا كذا قال مجاهد وكذا في قوله سبحانه
قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انها كانا رجلين من الانصار بينهما مرافعة في حق فلكم احدهما الى النبي صلى الله عليه
وسلم دون الاخر وصل كان اصحابها من اهل الشيء عليه وللاخر من اتباع عبد الله بن ابي المنافق على ما عرف على انا لو
حملناها على الكثرة فاصل وهو العشرة لا يبلغ تؤمن الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الاحاد الى التواتر ولا يقال سلمنا
ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لا نسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور باداء
الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة ومطلق العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب
القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما الشاهد فان
يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة وهذا اي الدليل على خبر الواحد حجة كتاب
الله تعالى اكرم من ان يحصى منه قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد
وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان
السؤال واجبا ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة
لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو
كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممتنع ومنه قوله جل جلاله ان الذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى الاية اوعد على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام شيئا اظهاره فلو لم يجب
علينا قبوله كان لا اظهار كعدمه ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت
والتبين وعلل بمجيء الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر

من اخبار الاحاد مانعا عن القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علة الوصف اللازم يمنع من علية الوصف
العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستقبح ويسفه لان الموت لما كان
وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض
وهو عدم الدواة والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب
قوله مثل خبر بريرة في الهدية فانه روي انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه
روي ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين
طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة
النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب
وباعه من اليهود في المدينة وكان يعمل في نخل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله عليه السلام الى المدينة فلما سمع بمقدم
النبي صلى الله عليه وسلم اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل
فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل
ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن
كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا
حينئذ وذلك اي قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمة في الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون على ايدي الرسل
وكان يقبل قولهم ولا شك ان من اهدى منهم لم يكن على الدين يوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكان يجيب دعوة المملوك
ويعتمد على خبره انه مأذون وقبل شهادة الاعرابي في الهلال وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر
انهم ارتدوا حتى اجمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون
المنقولة الى ارض العدو ومشهور عنه اي قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى
الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فانه بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن اميرا وبعده بعث معاذا ايضا الى اليمن
اميرا للتعليم الاحكام والشرائع وبعث دحية الكلبي بكتابه الى قيصر وهرقل بالروم وبعث عتاب بن اسيد الى مكة اميرا
معلما للشرائع وبعث عبد الله بن حذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى الحبشة وعثمان بن ابي العاص
الى الطائف ورجلا آخر الى المقوقس صاحب الاسكندرية وانفذ عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية وولى على الصدقات
عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد
الرحمن بن عوف وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة فلم يذكروا
موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول رسله وسعاته
وحكامه وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره
وتمكن منها اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فثبت بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا
دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب القواطع قوله وكذلك الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها
في وقائع خارجة عن العد والحصر من غير نكير ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وهي من الاحتجاج بها
فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش من غير انكار عليه قبلوها
رجوعهم الى خبر ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ومنها رجوعه الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقضه
حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفضيل
الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر من الابل ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي
الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة وعن عدم توريث المرأة من دية زوجها الى توريثها

المراد من الرجل الآخر حاطب ابن ابي بلتعة رضي الله عنه ه

منها قبول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه السلام كتب اليه ان نورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها وعمله بخبر حمل بن مالك
ولدى جارية بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة فقال
عمر رضي الله عنه لولم نسمعنا لقضينا فيه برائينا ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت الى
رسول الله عليه السلام استاذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى يبلغ الكتاب اجله ولم ينكر الخروج للاستفتاء
ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بامرها ومنها ما اشتهر من عمل علي
رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا
سمعت من رسول الله حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط
في اسناد الحديث الى رسول الله لئلا يقدم على الرواية بالظن لا انه يتهمه بالكذب ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة رضي الله عنها
في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ومنها عمل ابن عباس رضي الله عنهما بخبر ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في الربوا في النقد
بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة ومنها عمل زيد بن ثابت بخبر امراة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان
لا يرى ذلك ومنها ما روي عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذا اتانا آت وقال
ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها باسفله
حتى تكسرت ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء في التحول عن القبلة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت ومنها ما روي عن ابن عمر رضي
الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى به باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن المخابرة فانتهينا و
كذلك سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن
يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة
وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر
فان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من حيث المعنى كالاخبار الواردة في سخاوة حاتم وشجاعة علي
رضي الله عنه فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتم في اثبات كون خبر الواحد حجة من اخبار الآحاد وذلك يتوقف على كونها حجة
وهو دور ولئن قال الخصوم لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا لغيرها من نصوص متواترة واخبار آحاد مع ما اقترن
بها من المقال بنصوص وقرائن الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما عملوا بها على ما قال عمر رضي الله عنه لولم
نسمع هذا لقضينا برائنا وحيث قال ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج الى آخره فان قيل ما كنتم من قبولهم خبر الواحد معارض
بانكارهم اياه في مواضع كثيرة فان ابا بكر رضي الله عنه انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر
رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وانكرت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر رضي الله عنه في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه
ورد علي رضي الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا لاسباب عارضة
من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض ظواهر الكتاب
وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل **قوله** قد ذكر محمد رحمه الله
في هذا اي في قبول خبر الواحد غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردناه واختصرنا هذا الكتاب
اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وسلمى مما ذكرناها او غيرها لوضوحها او معناها لم يذكرها ابن محمد
رحمه الله لشهرتها ولفظ التقويم وانا سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما نقل الناس **قوله** واجمعت الامة على
اي الاجماع منهم في هذه العقود على القبول يدل على ثبوت الحكم في المتنازع فيه وبيانه ان الاجماع قد انعقد منهم
على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها تثبت على اخبار الآحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعا
ملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهداه الي
فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او ببيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انه
قد يكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه يخبر بما بلغه عن الرسول
بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع فان قيل العرف ليس الحليم

ثابت وان بعض المعاملات قد يقبل خبر بل سكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق وكافر ولا يقبل خبرهم في اخبار الدين
فكيف يحتج بهذا الفصل في فروع الدين قلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن من الغلط عليه في وقوع الكذب
وهو موجود في الامرين وان كان احدهما متساهلا فيه واتماما في الجمع والفرق بالوصف الذي يتعلق به الحكم دون غ
يره وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات
لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد بشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل
كما في الشهادات واما الكتاب فهو تمسكهم بالنص فصحيح لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل
المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب فيه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه وقيل المراد من الاية الاولى قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا قد اثبتنا الظن فيه واما اثبتنا الدليل القاطع
الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع **قوله** لان العيان يرده اراد به انا نجد في انفسنا
عدم حصول العلم به بطريق الجزم كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة
فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث
العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع او حسبه عند الظن والعدول
او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن **قوله** واذا اجتمع
الآحاد حتى تواترت الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالآحاد
وخبر كل واحد محتمل فلا يستفيد به اليقين ويحتمل ان يكون جوابا عما تمسك به قائل من اهل الحديث في ثبوت العلم بالاستدلال
بخبر الواحد ان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع الآحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر
للاجتماع في تحصيل صفات الافراد فان العلم المجتمع لا تتصير لها ابدا بالاجتماع وتقرير الجواب انا قد وجدنا في المحسوس والمعقول
والمشروع انه قد يثبت باجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان باجتماع الطاقات في الحبل يحصل من
القوة ما لا يوجد في طاقة او طاقتين وباجتماع المقدمات الصادقة تستنتج العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها وباجتماع
الحروف والكلمات صار القرآن معجزا ولا يوجد الاعجاز في احادها وتحب بشهادة اربعة او ثلاثة على القاضي ما لا يحب بشهادة
واحد وثبت بغسل الاعضاء الاربعة من حل الصلوة ما لا يثبت بغسل عضو واحد وثبت بالطلقات في الثلاث ما لا يثبت
بطلقة فعرفنا اي اعتبرنا بالاجتماع حالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث للخبر عند الاجتماع من القوة ما لا يكون له
حال عدم هذه الحالة **قوله** اذ العقد اعتقاد القلب على الغيب لان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب
بحقية النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم حقيقته وكعلمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان نعتقدها على العكس
والعقد قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذي
عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم **قال** ابو اليسر رحمه الله الاخبار والولايات في الاحكام لا تلزم من باب العمل فان العمل نوعان عمل
الجوارح واعتقاد القلب فلعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على انا انما نعني بالعقد الا الالتزام
بمعنى لله واسناد اياها الا اخبار الآحاد وهذا اي ولان الاثبات بعقد القلب يصح بدون عمل البدن يجوز نسخه قبل التمكن من
العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء بعقد القلب والله اعلم **باب**
تقسيم الراوي الناقل
واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق في الكون اوالكذب بل
يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المراد بالقبول
وجوب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به ثم للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب
لبيان بعض شرائطه لان حاصله اشتراطه كون الراوي معروفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مخالفا
للقياس او موافقا له وليس الفقاهة فيه شرطا عند البعض **قوله** المعروفون بالفقه من الصحابة وعدهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن
بن عوف ومعاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير **قوله** وهذا منهم حجة ان وافق القياس او خالفه وهو مذهب الجمهور من
الفقهاء وائمة الحديث لا بالقياس فان وافقه تايد به اي احتج الحديث بالقياس بعد ان يكون التمسك بالحديث بل يكون
القياس مؤيدا له وقال مالك رحمه الله فيما حكي عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد به لم يشهد هذا المذهب عنه

قال صاحب القواطع وقد حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل مستقبح
وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا تدري ثبوته منه وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان القياس ان عارضه
خبر واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد يقتضي موجبا وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على
العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد وان كانت منصوصة بنص ظني يحتمل المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى
من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل بواسطة وان كانت مستنبطة من اصل ظني
كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن فيه الاحتمال كلما كان اقل كان اولى باعتبار ورود لكن في الخبر وان كان مستنبطة
من اصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف وان كان من الاصوليين ذكروا النزاع او مطلقا
فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا
وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس
وان كان موضع الاجتهاد وحكي عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب
ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس
لما سمع ابا هريرة رضي الله عنهما يروي توضؤوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ منه ولما سمعه يروي
من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد علي رضي الله عنه حديث بروع بالقياس ورد
عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ورد ابراهيم النخعي او الشعبي ... ولد الزنا شر الثلاثة
وقال لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما استؤني بامه ان ترجم حتى تضع حملها وهذا نوع قياس وبان القياس حجة باجماع السلف
الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر
الواحد فكان العمل به اولى وبان القياس ابعد من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك
في القياس وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل واحتج من قدم خبر الواحد على
القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر
رضي الله عنه نقض حكما حكم فيه برايه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله عنه رايه في الجنين ... بالحديث
حتى قال كدنا نقضي فيه برايينا وفيه سنة رسول الله عليه السلام وترك رايه في توريث المراة من دية زوجها بالحديث الذي رواه
الضحاك بن ... وترك عمر رضي الله عنه رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج ونقض عمر بن عبد العزيز
ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بما روي عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثيرة واما ما ذكروا
من رد خبر الواحد فلذلك لا بالقياس بل لما وضح لهم القياس عليه ... وبان الخبر يقين ... لان قول الرسول عليه السلام
لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه
عليه السلام والراي محتمل باصله في كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان
الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد اليقين بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا
وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الراي اصلا يعني في الراي الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي
هو مناط لا يتحقق بطريق اليقين الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض واليقين في الخبر اصل لانه الكلام
المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تمكنت الشبهة بعارض النقل وتخلل الواسطة
بين احتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل
بالخبر اولى وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر ... وعدالة ... ثبوته عن رسول الله عليه السلام ودلالته على الحكم
ووجوب العمل به ... ظنية ... فاما التمسك بالقياس فلا يتم الا باربع مقدمات ...
ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية ووجود العلة في الفرع ... والبواقي ظنية واذا

ان كذلك كان العمل بالخبر اولى ظنا من العمل بالقياس توضيحه ان يكون الخبر ... قوله ولان الوصف في النص
كالخبر اي الوصف الذي عينه المجتهد لتعلق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر والنظر فيه اي التامل فيه
والوقوف على اثره بمنزلة سماع الخبر من الراوي والقياس عمل به اي تعدية الحكم بواسطته الى الفروع هو العمل بذلك
الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت عن البيان اي عن بيان الشرع والخبر بيان بنفسه حقيقة لانه ناطق
بالحكم فكان اقوى من الوصف في الابانة اي في اظهار الحكم وابانته والسماع فوق الراي بالاصابة اذ لا مدخل للاحتمال
فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الراي فلا يجوز ترك القوي بالضعيف واما ما تمسك به
الخصوم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل رده لعلة في الرواية او لمعارض ذكرناها ونذكرها
ايضا وقوله بان القياس حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس من كل جهة ... خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله
بوصول الكذب والسهو مع امكانه في الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف المستنبط
ثابت بالقياس دون الخبر وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام في خبر يرد ويخالف القياس
وفي هذه الصورة لا احتمال قوله فان رواه اي خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس عمل به
اي يجب العمل به لكن الخبر اذا خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسداد باب الراي من كل وجه اذا كان
موافقا للقياس مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا للقياس مخالفا لاخر
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكره في بعض فوائد هذا الكتاب وقوله وانسداد باب الراي تفسير للضرورة
في قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب كما ترى ووجه ذلك اي وجه عدم القبول عند انسداد باب
الراي ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم واختصر له اختصارا
كما اخبر بذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضي الله عنهم الا ترى
الى ما روي عن عمرو بن ميمون انه قال صحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنة فما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فانه قال
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذه ... العرق وجعلت فرائصه ترتعد فقال نحو هذا او قريبا منه او
كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم علما منهم ان كثيرا من الاخبار
امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارته ولم يضبط
المعاني التي استظهرها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بعد درك المعنى فدخل
هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس
وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فكان
في مثل هذا الخبر من حيث انه اكثر شبهة فضل القياس عليه ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز للشاهد نقل عبارة
الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل النقصان او النقصان في محل الزيادة ثم هذا الكلام
لما اوهم انه ازدرى بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر عنه بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور
فقه الراوي قصورا عند المقايسة بفقه الحديث اي عند المقايسة بما هو فقه لفظ النبي عليه السلام وما ان نعني به الازدراء اي الاستخفاف
بهم معاذ الله عن ذلك فان محمدا احتج بمذهب ابي حنيفة رحمهما الله ... في مواضع كثيرة مثل قهقهة المصلي وغيره لمذهب انس بن
مالك رضي الله عنه مقلدا له فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لاشتراكهما في الصحبة
واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول عليه السلام له بالفهم وبعدم النسيان على ما روي عنه انه قال حضرت مجلسا لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال من يبسط منكم رداءه حتى اقضي فيه مقالتي فيضمها اليه ثم لا ينساها فبسطت بردة كانت
علي فافاض رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا لانه اذا انسد باب
الراي صار الحديث ناسخا له اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الراي من كل وجه وجب ترك الخبر لانه عمل به وترك

القياس صار الحديث مع التوسم اللفظي كونا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا اولى من الاعمار [illegible] وجوب
العمل بالقياس والكتاب المشهود وهو حديث معاذ وغيره معارضا للاجماع فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند
عدم دليل اقوى منه وبعاه القياس من حرثوا بعد القرون الثلاثة فلا يقبل بخلافهم وانما كان معارضا لانه نسخ للاجماع
بالحديث وانما نسخ ما جماع لغيرها **ولنا** ذلك اي كون الحديث ناسخا عند انسداد باب الراي جعل حديث ابي هريرة
او مثال ما ذكرنا حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وتروى بالاد
النظرين يروى من اشترى شاة محفلة فهو بالخيار النظرين لانه امام الحديث والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي
جمعته والمراد بها ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة كتحفيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعنى
ايضا وقوله بامر النظرين يعني النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الاخر عند الحلبة الثانية وقوله بخير النظرين يطرح نفسه
بالاحتياط في لا امساك وترك للبائع بالردود النبي عليه السلام ان الشافعي رحمه الله جعل التصرية عيبا كان للمشتري الخيار اذا اتلف
بعد الحلب طاف [illegible] يمسكها بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين فاخذ بهذا الحديث وترك القياس جاهلة
مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت لغرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري من البائع كما اشترى صبرة
حنطة فوجد في وسطها دكانا او اشترى قفيزا من الثمار فوجد في اسفلها حشيشا والمذكور في بعض كتبهم ان الغرور الفعلي في
منزلة الالتزام اللفظي نصا كما لو شرط الغزارة وعند ما التصرية ليست بعيب ولا يكون للمشتري الرد بها نفسها من غير شرط
لان البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تعدم صفة السلامة لان اللبن لا تعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا
تعدم صفة السلامة فبقلتها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار للمغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شيء
مشتبه فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالحمل وقد يكون لعلة على عادات الناس في تزويج السلعة
بالحيل فيكون هو مغترا وبناء على المحتمل والمحتمل لا يكون حجة فاذا الحديث مخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبة
للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابي هريرة رضي الله عنه انما يقبل فيما
لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار ثم المبسوط واما انه يرد عليه من وجوه الكلام في الكتاب فهو
ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه منها ان الراي لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا على ما بيناه في باب من اداء والقضاء وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين
وتعذر الرد ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن
بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون نسخا ومعارضة كما ذكر في الكتاب
وقوله في ضمان العدوان متعلق بمجموع قوله هنا ناسخا للكتاب والسنة معارضا للاجماع اي يلزم من العمل به الذي ثبت
بالكتاب السنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم وقوله من وجوه آخر ذكرناها في موضعها عطف عليه اي معارضا
للاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخر وهي ما ذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار
ان حديث المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه احدها انه اوجب صاعا من تمر بمقابلة اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء
والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح ولا يضمن بالتعدي لحرمة العقد ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقد
يثبت بالقبض لا بد انه لا يضمن اللبن الذي حدث بعد القبض وكذلك اللبن الذي كان في الضرع عند العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن
الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه بمنزلة الحليب وانما يصير مالا بالحلب ولا يدخل تحت العقد وهو في حكم الوصف فلا يضمن بحصته من الثمن
الا اذا حدث بعد القبض وصار كالكسب ولئن كان مالا وصفه المشتري فيتعين حالا تبعا كالوصف فلا يكون له حصة من الثمن
ما لم يزايل من الاصل ولو زال قبل القبض لا يسقط من الثمن كما اذا فقئت والوصف متصل بالاصل لا يصير له حصة من الثمن
ولا يصير مضمونا ولئن جاز ان يقابل بضمان فهو ضمان العقد فيضمان فيسقط من الثمن حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين

ثم رد احدهما ولئن كان ضمان التعدي فيجب ان يضمن مثل اللبن كيلا او دراهم كما قلنا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل
اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع ومع هذا كله ظاهر يدل على ثبوت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فمن اين التقدير بثلاثة ايام
ومن جميع الوجوه فوجب رده بالقياس وحمله على ما ذكرناه بعد احترازا عن الرد وهو العقوبة كان في ابتداء الاسلام محمولا على
النبي عليه السلام التي من استرداد جميع الاحكام فالى نحو اللبن في الابتداء ثم زاد النبي عليه السلام بذلك السبع صاعا من تمر بمقابلة
السماء والتمر ورد النسخ على جميع الاحكام وكان هذا اثر اسنده الاحكام فظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بالمعنى
عندهم من المعنى فيحمل على طريقة نيابة فان قيل انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان رواية معبد الجهني فانه
لم يعرف بالفقه من الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى سندا وروايه وهو ابو هريرة رضي الله
عنه اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين
واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب
قبوله وتقديمه على القياس لما اشتهر من اسناده وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان نقل هذا
الى شيخ علمنا ونسب هذا الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا
للمعاندة لانا نحن ما اتبعنا الصحابة رضي الله عنهم فنقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من فقهاء الصحابة رضي الله عنهم وكانا ينتقدان
على ابي هريرة في الفقه والفتوى فكانا لا يريان قول القياس قبل قول ابي هريرة فانه روي ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن
عباس بالقياس ولم يشتغل بالسنة وكذا عائشة وعلي رضي الله عنهما فاتبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكنا لا ننظر
به وبجميع الصحابة بل بالصدق واعلم ان ما ذكرناه من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس من مذهب عيسى بن ابان واختيار
القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه
من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم
والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار
وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه وعدالتهم وتقواهم يمنع تهمة التزايد عليه والنقصان
عنه قال ولان القياس دون الذي يوجب وهما في روايته والوقوف على القياس من الصحيح متعذر بقي القبول كيلا يتوقف العمل
بالاخبار واستدل عيسى على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وترك به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وقتله لديه كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء وقال لولا هذا لقضينا فيه براينا وهذه سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان
مملوكا للمورث قبل الموت والدية لا تملك قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة وله شواهد
كثيرة ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا رحمهم الله بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى
انهم عملوا بخبر ابي هريرة رضي الله عنه في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية
لقلت بالقياس ونقل عن ابي يوسف رحمه الله بعض ماله انه اخذ بحديث المصراة واثبت الخيار للمشتري وقد روي عن ابي حنيفة رحمه الله
انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت ان هذا
القول محدث واجاب عن حديث المصراة والعرية واشباههما بما قال الشيخ ابو الحسن رحمه الله العمل بها لمخالفتها الكتاب او
السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي فان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا وحديث العرايا مخالف للسنة المشهورة
ومن قوله عليه السلام والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا
من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من عليّة اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه قال
اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقد روى جماعة من الصحابة عنه

عله وهذا اي رد حديثه بالقياس قوله واما المجهول الى آخره اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على
ان الصحابة رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه عليهم في كتابه مثل قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الاية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء
على الكفار وقوله جل جلاله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة سواها من الآيات كثيرة وبقول الرسول عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا يشك انه لا اهتداء بغير عدل وقوله عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق
احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختار لي اصحابا واختار لي اصهارا وانصارا
اختنا وانه عز وجل لا يكون ان ليس بعدل ولا تعديل اتم من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان
ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الاباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع
بعدالتهم واما ما جرى بينهم من الفتن فمبني على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح
للمسلمين فلا يوجب ذلك طعنا ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض الاصوليين الى ان من
رأى النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص
به عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع والاخذ عنه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
... السنة معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث
بالاتفاق قال الغزالي الاسم لا يطلق الا على من صحبه ثم يكفي ... من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم
بمن كثرت صحبته ونعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب قلت ويحكى عن سعيد
رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وذكر في الكفاية لابي بكر الخطيب عن علي ... ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابي
لا نعدهم الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين اذا عرفت هذا علمت
ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو واحدا منهم خلافهم
... وابصة وسلمة ومعقلا وان رووا عن النبي عليه السلام وروي عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليون لعدم
طول صحبتهم ويؤيده ما ذكر شمس الائمة رحمه الله وانما نعني بهذا اللفظ المجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول
عليه السلام وانما عرف بما روى من حديث او حديثين وانما فسر الشيخ رحمه الله المجهول بقوله نعني به المجهول في رواية الحديث
... اللفظ مجهول النسب لان تلك الجهالة بما لا يمنع القبول واهل الحديث مكانه احترز به عنها فسلمة بن المحبق بكسر الباء
عند كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسمه صخر بن عتبة بن الحارث وقال سلمة ... بن المحبق الى آخره روى
عن النبي عليه السلام انه قال في من وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها وقد
ترك العمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة
ومعقل بن سنان وفي بعض النسخ معقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام معقل بن يسار من مزينة وهو ممن بايع تحت الشجرة
سكن البصرة ومات في ولاية عبيد الله بن زياد في ايام معاوية ومعقل بن سنان من اشجع بن غطفان ابو محمد ويقال ابو
عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلاث وستين ووابصة هو ابن
معبد بن عبيد بن قيس بن كعب ... وصلى بامر النبي عليه السلام ان يعيد وقوله وشهد واله ... الحديث ... ان روايتهم
... للقبول والعمل به الا اذا ... مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس
لانهم كانوا اهل فقه وضبط وسوى ... لم يتهم بالتقصير في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ... ظهر منهم
... ما خالف القياس من رواياتهم فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه اولانه هو ما سمعوه
من رسول الله عليه السلام او لكونه بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة اهل المعرفة وهو في الكفاية جواب عما يقال

كيف يقبل روايته وهو مجهول لم تظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة اهل المعرفة وتعديلهم
اياه وان سكتوا عن الطعن بعد النقل وكذلك يعني ان سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول ايضا لان
السكوت في موضع الحاجة لا يحل الا عن علم برضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل القبول بمنزلة ما لو قبلوه
وردوا عنه اذ لو لم يكن ... بنسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك
اي عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا لانه لما قبل بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث
معقل بن سنان الاشجعي في حديث بروع اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا
حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله وان كان خطأ
فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط اي لا نقص
ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية ... مثل قضائك هذا وكان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض
مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولما اختلف فيه قوله اهدانا ... لما ذكرنا وفي قوله
لما خالف رأيه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس لا لمعنى فيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب مقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من روايته مثل هذا المجهول وهو ها هنا ايضا كما سبق وقيل انما
رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل ليحلفه وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من الذين
غلب عليهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم ... الجلوس ... والبول في المكان الذي
جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع
بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد
واعلم ان خبر المجهول مردود عند الشافعي لان الصحابة رضي الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي الله عنه رد خبر
فاطمة بنت قيس وعلي رضي الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على ...
وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس
قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة الاعرابي في رواية الهلال من غير تفحص
عن عدالته فانما تفحص عن اسلامه فقط حين اخبر عن رؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول
الله قال نعم فامر بلالا ان يؤذن في الناس بالصوم وهو ... انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحي او بالخبر لانه عليه السلام
لم يكن عالما ... فكيف بعدالته واما رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على عوارض علم او عرف كذا ذكر في عامة
الكتب ثم هو منقسم على الاقسام الخمسة المذكورة في الكتاب لا خلاف ان القسم الاول لما بينا وقد ذكر في القواطع وان
عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلا للمؤدى عنه لانه لا يعمل ... الخبر لاجل الخبر ويشبه ان يكون القسم الثاني مقبولا
بالاتفاق ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عنه بعد معرفة بطلانه ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع
للخلاف ويجوز ان يكون القسم الثالث كذلك ... قوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين ... عندنا ما
ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول فيتساقطان ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه رد ولا قبول فيلتحق
بالقسم الخامس ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان ...
لما وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق على قبوله فيشترط تأيده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان
هذا المثال وهو حديث معقل هو موافق القياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا فاقتصر ... كما بينا كل

بالوطي لان بالموت ينتهي النكاح الذي هو عقد العمر والشيء اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلوة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطي ولهذا اوجبت العدة فيجب تمام المهر المسمى واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به وعند الشافعي هو مخالف للقياس لان من اصله عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض او التراضي او بقبض المعقود عليه او باستيفاء المعقود عليه فاذا لم يوجد واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان المعقود عليه رجع اليها سالما فكان بمنزلة ما لو طلقها قبل الدخول بها او بمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس من وجه [illegible] هذا كان قوله وهو السامع لهذا التقسيم الى آخره بيان ان حال الراوي في المال لا يخلو اما ان يكون مجهولا او معلوما وان اختلف فيه كذلك وكان في قوله هذا القسم لهذا الحال التي هي هذا القسم ولو جعلت اسم [illegible] راجعا الى قوله ولم اختلف فيه كذلك لا يلائم التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف رحمه الله قوله وقد روى اي هذا الحديث عنه اي عن معقل الثقات اي العدول مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعلمهم بعدالته دليل على وجوب العمل به قوله مع ان معقلا من عيون العدول دليل ما [illegible] اشار به الى الجواب عما قال بعض اهل [illegible] من ان رواية المجهول في الكفر والصبا لا تقبل فكذا روايته مجهول الحال في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بخلاف الصبا والكفر [illegible] مجهول الحال فيهما فاصل فلا يترك [illegible] الا بقين يعارضه [illegible] **قوله** فان لم اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم لما لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وهم اهل الرأي كان اتفاقهم على الرد دليلا على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي او صحت [illegible] لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو ورد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا الا ان اهل الحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع فان الموضوع لا احتمال ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعو الله من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا الا كونه ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة ككونه موضوعا ليس معلوما لهم ايضا فكان [illegible] يزال ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لانه [illegible] ولا اصل [illegible] وذكر الشيخ ابو عمرو [illegible] اذا انفرد الراوي بشيء فان كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو اولى بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به وان لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفراده به خارما له مزحزحا له عن حيز الصحيح ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحافظ الضابط المقبول تفرده استحسنا حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر فحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في رواته من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف ثم قال والصواب في المنكر الذي بمعناه في الشاذ وانه بمعناه فما المنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ **قوله** وان اذا لم يظهر حديثه اي لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لان روايته كان في الصدر الاول والعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما ثبت من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوضع فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يسعه في القياس مع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ولذلك اي ولكون العدالة اصلا في تلك الازمنة جوز ابو حنيفة رحمه

الله بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يوجب على القاضي القضاء بها لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق فاما في زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يجب العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد رحمهما الله القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمان فشا الكذب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف عدالته ان عمل به الصحابة او التابعون رضي الله عنهم بما روى يجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة ويكون كرواية العدل فاما اذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فاصحاب ابي حنيفة رحمهم الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول الشافعي يقول بان المجهول لا يعرف عدالته ومن شرط قبول الاخبار العدالة فلا يقبل حينئذ ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في ايجاب المهر في المفوضة واصحابنا رحمهم الله قالوا الظاهر من حاله العدالة والفسق امر عارض فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يعمل [illegible] فاما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة فثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف وعدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله آخرا مثل قول ابي حنيفة رحمه الله وان كانا شرطا العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان [illegible] كان الغالب العدالة فيهم بخلاف ما بعد الازمنة ثم تحصل الشيخ رحمه الله الكلام وبين هاهنا فقال فصار المتواتر اي من الخبر [illegible] علم اليقين في مقابلة الموضوع لانقطاع احتمال كونه [illegible] بالكلية والمشهور علم طمأنينة وفي مقابلة المستنكر لان المشهور صحيح يحتمل ان يكون غير صحيح والمنكر على عكسه والمراد من الطوع **قوله** والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن والوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان جانب السقوط فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر الواحد ممن هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلة المستتر اي خبر المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل في هذا الا بوجه **قوله** ومثال المستنكر كذا المبتوتة تستحق النفقة والسكنى عندنا ما دامت في العدة وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكى ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى رحمهم الله وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واحمد واسحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخت الضحاك ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر لها بنفقة [illegible] من شعير فسخطتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي رضي الله عنه نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة ولا سكنى وارسل اليها ان تنتقلي الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك واما الفريق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الحجاز ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان [illegible] وقوله عز اسمه اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم فان كل واحد منهما يتناول المبتوتة والمطلقة الرجعية ولم نوجب النفقة بالحديث وبمفهوم قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فان مفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل والمعنى فيه انها انما تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وحضانة له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه وعلماؤنا رحمهم الله قالوا انها محتبسة بحق الزوج فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما [illegible] لحق الزوج بالنكاح والعدة حق من حقوق

النكاح فكانت بائنة باعتبار هذا الحق ما كان من استحقاق السكنى فكذلك النفقة ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما تقدم ان بمثل هذه الزيادة على الكتاب وذلك على ان النفقة مستحقة
لها بسبب العدة وان لم تكن حاملا وان لم تكن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن لازالة اشكال كان يقع عسى ان زمن
الحمل يطول وكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالت فازال الله تعالى هذا الاشكال
بقوله حتى يضعن حملهن واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا
غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات ثم الطعن في الحديث فقد روي عن عمر رضي الله عنه قال حين روي له هذا
الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت وهذا من عمر رضي الله عنه
طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان وانه ورد مخالفا للكتاب والسنة فقد قيل في كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه السلام نفقة لها المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا والقياس من الصحيح فانه ثابت
بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولو روى السنة فيكون بيانا ثانيا انه ورد مخالفا للقياس من حيث انه لا
يكون مشهورا او الراوي فيهما واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى ان المراد من الكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من
بيوتهن الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة الا تتقي الله يعني
في قولها لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فتنت العالم وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت ذلك رماها بكل
شيء كان في يده وقال ابو سلمة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث من خروجها من قبل ان تحل وعن ابي اسحاق
قال كنت جالسا مع الاسود بن يزيد في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصى فحصبه
فقال ويلك تحدث بمثل هذا ورده ابراهيم النخعي والثوري وحماد بن ابي سليمان والحكم ومشاهير المدينة ورده عمر رضي الله عنه
بمحضر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فلم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه وقيل
لسعيد بن المسيب اين تعتد المطلقة ثلاثا فقال في بيتها فقد قيل له فاين حديث فاطمة فقال تلك امرأة فتنت الناس انها استطالت
على احمائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعتد في بيت ابن ام مكتوم وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة انما
اخرجك هذا اللسان وعن الاسود بن يزيد قال لكن بالنفقة لا لكن فاما اسامة بن زيد رضي الله عنه فيقول ان زوجها كان غائبا ووكل اخاه بالنفقة عليها من الشعير فابت ولم تقبل
من الزوج كذا في الاسرار وغيره قال شمس الائمة وقد بينا عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال هذا الحديث وبينا بعض ما
قدمنا فكان من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا عندكم لخبر بروع بنت واشق في المفوضة ولا يكون مستنكرا قلنا انما يعمل في القسم
الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع ظهور الرد فيه ممن ذكرنا مخالف لظاهر
الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه وللقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك
كان مستنكرا قوله وكذلك حديث بسرة اي وكحديث فاطمة في المتروك حديث بسرة بنت صفوان ان النبي عليه السلام
قال من مس ذكره فليتوضأ مستنكر في نفسه او غير ما ظهر عند الكل بلا حاجة لان حديثها من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن مسعود وابن عباس
وعمار وابا الدرداء وسعد بن ابي وقاص وعمران بن الحصين رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال علي رضي الله عنه لا ابالي امسسته
ام انفي وكذا نقل عن جماعة من الصحابة وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه ولو كان وجوب الوضوء من مس الفرج ما ثبت
مروان وهي بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها راسا
وروي عن ربيعة انه كان يقول هل ما يحدث بسرة اخذ والله لو ان بسرة شهدت على هذه النعل لما اجزت شهادتها
انما قوام الدين الصلاة وانما قوام الصلاة الطهور فلم يكن في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على
هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى في مس الذكر وضوءا ومن يحيى بن معين انه قال ثلاثة لا يصح فيهن حديث عن رسول الله عليه السلام خبر
مس الذكر وقد ذكر في هذه المسالة عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع
كتاب ربنا وسنة رسولنا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى
مدح المتطهرين ... وكانت تستنجي من دم حيض وغائط ومني وسرع من الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتطهروا

يعني بالماء لا يستحق من لا يمس الفرج حال الاستنجاء بالماء فلا يستقيم من التطهير بالماء ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر واما السنة
فما روي عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله هل في مس الذكر وضوء فقال لا وروت عائشة رضي الله عنها ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال ما ابالي مسسته ام مسست انفي فتبين انه عضو طاهر وعن ابي امامة الباهلي
رضي الله عنه سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكري وانا في الصلوة فقال لا بأس به وقد روينا ايضا ما يوافق
حديث بسرة الا ان اهل الحديث قالوا انه مضطرب الاسناد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب قال علي بن المديني حديث قيس
احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح التقويم والله اعلم بالصواب

باب بيان شرائط الراوي التي هي من

صفات الراوي ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوي معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به لان
المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعلم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط
والاسلام والعدالة فقائم بالراوي وصفة له فلهذا قال التي هي من صفات الراوي **قوله** لان المراد بالكلام كذا يعني الخبر
الذي يرويه كلاما لا محالة والكلام في العرف له صيغة وهي ان ينتظم من حروف هجاء ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلالة
على المعنى لا توجد بدون العقل لانه اي الكلام وضع للبيان اي لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل البيان بمجرد
الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى ان من الطيور قد يسمع حروفا منظومة ويسمى ذلك لحنا
لا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز ولهذا لا يجب سجدة التلاوة بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين لعدم صدورها
عن عقل وتمييز ولذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا يدل على معنى معلوم لا يسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام في الشاهد
ما يكون مميزا بين اسماء الاعلام فما لا يكون بهذه الصفة لا يكون كلاما مطلقا لا معنى بمنزلة ما لو وقع من خشب على صورة آدمي لا
يكون آدميا لعدم معناه فتمام التمييز الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه في
المخبر ليصير خبره كلاما بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعني لا بد لاصل الكلام من ان يصدر عن معرفة اي عقل وتمييز ليتحقق
معنى فكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر من ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان بدون الضبط لا يتمكن من التكلم صار
وبالضبط يتمكن منه ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان الكلام في خبر مخبر غير معصوم فلا بد من صلاحه ضرورة اي لا يكون
جهة الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول بل بالاستدلال ولا احتمال اي لا بد ان يكون الصدق في خبره بالاستدلال
وذلك بالعدالة وهو الانزجار اي الامتناع عن محظورات دينه فيستدل بانزجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على انزجاره عن
الكذب الذي يعتقده محظورا ولما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين
واحكام الشرع بالطريق الاولى واذا لم يكن عدلا فانه يتعاطيه فاعتبار دينه اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار
انه يتعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لا يبالي
من الكذب مع اعتقاد حرمته ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف في العمل شرعا فعرفنا ان العدالة في الراوي شرط لكون خبره
حجة **قوله** واما الاسلام فكذا ذكر بعض الاصوليين ان اشتراط الاسلام في الراوي باعتبار ان الكفر اعظم انواع
الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بالا يوثق به فشرط الاسلام ليتحقق الصدق كما شرطت العدالة
والضبط واشار الشيخ رحمه الله الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام شرطا لثبوت الصدق اذ الكفر لا ينافي
الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا في دينه معتقدا حرمة الكذب يقع الثقة بخبره كالواجب بامر من امور الدنيا
بخلاف الفاسق فان جراءته على المحرمات مع اعتقاده تحريمها تزيل الثقة عن خبره فيكون اشتراط الاسلام باعتبار ان
الكافر يورث تهمة زائدة في خبره تدل على كونه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادونا في
الدين اشد العداوة فتحملهم المعاداة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه والله اشار الله تعالى
في قوله عز ذكره لا يالونكم خبالا اي لا يقصرون في فساد عليكم وظهر منهم هذا بطريق الكتمان كانهم كتموا نعت
رسول الله عليه السلام ونبوته من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن منه ان يقصدوا افتعال ذلك بزيادة
كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فاشترط الاسلام في الراوي حتى يبعد عن هذه التهمة الكافر والمعنى
الكفر بل المعنى زائد يمكن الكذب في خبره وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فلانها لا تقبل لمعنى زائد يمكن

تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل إلى الولد طبعا وذكر بعض من الأصوليين أن من اعتماده في رد رواية
الكافر على الإجماع المنعقد على سلب أهلية هذا المنصب الديني عن الكافر وخسته وإن كان عدلا في دين نفسه ولهذا
أي لثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لأن العداوة ربما تحملهم على القصد إلى الإضرار بالمسلم بشهادة الزور كما
لا تقبل شهادة ذي الضغن عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم ثم أشار إلى
معنى آخر لرد شهادته بقوله لانقطاع الولاية يعني لو لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم أيضا لأن الشهادة من باب
الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واعلم أنها هي
الشروط الأربعة وإن كان يرجع إلى اثنين وهما الضبط والعدالة لأن الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة
بدون الإسلام لأن تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الإسلام لا توجد ولهذا أشار بعض الأصوليين ...
... صدق اللهجة وهو الضبط لما يرويه إلا أن عامتهم لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والإسلام
من حيث إن العقل لا يستلزم الضبط والإسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينها وجعلوا كل واحد شرطا
على حدة ولا يقال لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لأنه قد يكون له الضبط الكامل
كالبالغ إلا أن يجعل الضبط الكامل متوقفا على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصروا على ذكر العدالة ربما
لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فإن الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده وسعيه في تحصيل ديانة
وإن كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد على كافر عند طعن الخصم حتى أنه لا بد من ذكر
الكل والله أعلم

باب تقسيم هذه الشروط وتفسيرها

قوله أما العقل فكذا أكثر الناس من الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم قال الناس ... كانوا أولى بالكف
عن العقل وانظر هل جوابه محصل قال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات واعترض عليه بأنه
لو كان جوهرا لصح قيامه بذاته فجاز أن يكون عقل بلا عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل أنه
ليس بجوهر كذا في القواطع وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لأن أهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت
واستعملوهما بمعنى واحد وقالوا هذا أمر معلوم ومعقول وهو فاسد أيضا لأن الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل وكذا أمثاله
المعنى الذي به يتميز من اتصف به لا ننكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من اتصف به عن الطفل
الرضيع والبهيمة والمجنون ولا شك أنه غير العلم ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم إلا قليل منهم وقيل
هو قوة ضرورية يوجد بها ... يتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ومختار الشيخ والي
من ... وعامة الأشعرية أن العقل نور يضيء به طريق إصابة الحق في المصالح الدينية والدنيوية وهو نور لأن معنى
النور لغة هو الظهور للإدراك فإن النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة بل هو أولى بتسمية النور من النور
الحسية لأنها لا تظهر إلا ظواهر الأشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فأما بالعقل فيستظهر بواطن الأشياء
وتدرك حقائقها وأسرارها فكان أولى باسم النور وقوله يبتدأ مسند إلى الطريق وهو إلى الجار والمجرور والجملة صفة لطريق
والضمير في به راجع إلى الطريق وفي بتعاطه إلى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي إليه درك الحواس
فإن الإنسان إذا أبصر شيئا يسعى لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فإذا نظر إلى بناء رفيع وانتهى إليه بصره يدرك
بنور عقله أن له بانيا لا محالة ذا طول وحياة وقدرة وعلم إلى سائر أوصافه التي لا بد للبناء منه وإذا نظر إلى
السماء ورأى إحكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيآتها وسائر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله
أنه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدئ أي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب
المطلوب أي إذا تأمل أي بعد ... بتوفيق الله بذلك قوله وإنه أي العقل لا يعرف في البشر أي ... لا بد له اختيار
من الإنسان فيما يأتيه من الفعل وما يتركه منه ما يصلح له عاقبة أمره ويجوز أن يكون الضمير في عاقبته راجعا إلى ما في
قوله فيما يأتيه ويذره أي يختاره فعله وتركه ما يصلح له عاقبة ذلك الفعل كان الفعل والترك قد يكون كل منهما

الحكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فإذا وقع على نهج أفعال
العقلاء كان دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقويم
فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والعاقل من يكون أكثر أفعاله على سنن أفعال العقلاء ثم العقل
لا يكون موجودا في الإنسان في أول أمره كما أخبر الله تعالى بقوله والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا
ولكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه العقل ولهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث
العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا بعد الاستعداد فيبلغ بلوغه إلى أولى درجات
الكمال يكون ظاهرا لا محالة ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان إلى أن يبلغ أولى درجات
الكمال ولا طريق لنا إلى الوقوف على قدر ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته أقيم السبب الظاهر مقامه وهو البلوغ
عن ... أنه يعلم كمال العقل تيسيرا ومن التكليف عليه لأن اعتدال الحال يحصل عنده غالبا لأن بكمال البنية يكمل
قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل إذ الأمر يعارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا منها من العقل في الصبا من
زيادة أو فضلا أفضال الصبي في علم من أعقاله فيما يخاف لحوق ضرر به والمطلوب من كل شيء يقع على كماله أي كماله في نفسه أي
شرطنا لوجوب الحكم أي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل فعلنا
إن خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احترز بقوله في الشرع عن المعاملات لأن الشرع لما لم يوله أمور نفسه لنقصان
عقله فلأن لا يوليه أمر شرع على غيره أولى ولا يلزم عليه العبد فإنه تقبل روايته وإن لم يفوض إليه أموره لأن ذلك لحق المولى
لا لنقصان في العقل ولا نظر في ذلك في أمر الشرع فأما عدم توليه أمور الصبي إلى نفسه فلنقصان العقل ويظهر في أمر
الدين أيضا ولأن خبر الفاسق مردود مع أنه أوثق من الصبي لأنه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولأن
ادعاه من الكذب أصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره أولى بالرد وذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزا ووقع في
ظن السامع صدقه مقبولة لأن خبره في المعاملات وفي الديانات مقبول مع تحكيم الرأي فكذا هذا ألا ترى أن أهل
قباء قبلوا أخبار ابن عمر رضي الله عنهما بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن أربع عشرة سنة لأن التحويل كان قبل بدر بشهرين وقد
رد النبي صلى الله عليه وسلم فيه لصباه ثم إنهم اعتبروا خبره فيما لا يكون العمل به إلا بعلم وهو الصلاة إلى القبلة ولم ينكر
عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحيح هو الأول لأن المعتمد في قبول خبر الواحد إجماع الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو عن أحد منهم
أنه رجع إلى رواية صبي ولأن غالب أحواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيمنعه من الغالب من حال الاحتياط
في أمر الرواية وأما أهل قباء فالصحيح أن الذي أتاهم أنس رضي الله عنه فكان اعتمادهم على خبره أو كان ابن عمر بالغا ...
لأن الذي عليه ... لضعف ... لا أنه لم يكن بالغا لأن ابن أربع عشرة سنة يجوز أن يكون بالغا وهذا إذا كان
السماع والرواية قبل البلوغ فإن كان السماع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم إذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا
ولا في روايته لكونه عاقلا مكلفا ألا ترى أن الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالإجماع وإن كان التحمل قبل البلوغ فكذا
الرواية ويؤيد ما قلنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث
الصحابة من غير فرق بين ما علموه بعد البلوغ وقبله وقد أجمع السلف والخلف على إحضار الصبيان مجالس الرواية
وإسماعهم الأحاديث وقبول روايتهم ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل أدنى ما تصير الصبي فيها أهلا للتحمل أربع
سنين لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجهي من دلو كانت معلقة في دارهم وكان ابن أربع سنين والصحيح
أن لا يعتد بحد وكذا الحكم إذا كان فاسقا أو كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقد روي عن عثمان رضي الله عنه
قال في النصراني والمملوك والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون
بها فإنها جائزة وإذا كان هذا حال الشهادة فهو في الرواية أولى لأن الرواية أوسع في الحكم من الشهادة وقد
ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل إسلامهم وأدوها بعده كذا في الكفاية البغدادية

وكذلك المعتوه اي وكالصبي المعتوه وهو ما اتصل العقل من عهد صبي والجنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ ولا يكون المعتوه كذلك فاذا لم تعتبر اعتباره لكونه صبيا فكان بحرمه اولى بالعدم خبر الصبي وقوله ثم هو كما الله وقسمته متفاوت يعني ان النوع الثاني من العقل اي الكامل ما يعتد به ما لا يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لا اصل لاعلاه ولا نور كل احد منه التزايد الى اخر العمر مع انه في القسمة متفاوت واعتبر ادنى درجات كماله وذلك حين انضاف الى البلوغ مقامه تيسيرا الى اخرها ذكرنا وقوله واعتداله بان ادنى درجات الكمال وتفسيره **قوله** واما الضبط فكذا ضبط السمع لغة حفظ بالجزم ومنه الضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق بان يعرف بهمته اليه ويعقل بكليته عليه لا يلتفت منه ثم وذديته الى نهاية اخر هذا الفصل ثم فهمه اي فهم الكلام ملتبسا بمعناه الذي اريد به يعني معناه اللغوي او اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه بذل المجهود له اي حفظ الكلام ببذل الطاقة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا اساءة ولا اسامح في حفظ الحديث بل يسيء الظن بنفسه ويذاكره دائما متهما في نفسه اي اذا تركت نسبته اذ الجزم بسوء الظن وهذا كان ابن مسعود رضي الله عنه اذا اراد حديثا اصفر الوجه وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات الزهد والعدالة والضبط والفقاهة الى حين الاداء متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل يكون سماعا صوت لا سماع كلام هو خبر وبعد فهم المعنى ثم التحمل وذلك بالحفظ لا يتأدى الاداء كما تحمل ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان ينتهي عمر الاداء انما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى الا بهذا وهذا لا يجوز ابو حنيفة رحمه الله اداء الشهادة لمن عرف خط نفسه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط وهو نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة اي ضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثل ان يعلم ان قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او بالنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة وهذا هو ضبط الصيغة بمعناها لغة والثاني ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا وان يعلم ان حرمة الفضل في قوله عليه السلام لا يبيع الفاضل وهو معنى متعلقة بسفل القلب وهذا اي ضبط الحديث بمعناه اللغوي والشرعي اكمل النوعين اي الكامل منهما وهو من يستحل حرمه لراسه والقاصر عدل الى مروان وهذا قال بعضهم والمطلق الكامل الناقص كما في العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط الوافي فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل بان يقصر اداء المعنى بلفظه على انه يوهم مثله اذا كان فقيها وهذا اي ولاشتراط اصل الضبط لم يكن حجة من اشتد غفلته خلقة فان كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه او مسامحة اي ما هله اهتمامه بشأن الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت في بعض الحواشي والمحاذيه الكلام من غير جبر ويسقط فائدة معرفته وهذا اي ولاشتراط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اي لا يعارض رواية غير الفقيه بل يترجح الثاني على الاول بتوافر كمال الضبط في الاول ووجود من الثاني وقد روي عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابي الشعثاء روى له عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت للجابر ابن شهاب اخبرني عن يزيد بن الاصم ان النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال لانها كانت خالة ابن عباس من هو اعلم بحالها فقلت ود كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال اي يجعل يزيد بن الاصم بوال على عقبيه الى ابن عباس رضي الله عنه قبل ان الرواية عن الفقيه ولسوق ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واهل الشافعي فقد ذكر في المحصول عنه ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبر مروي بالمعنى اما المروي باللفظ فلا ولعل الاول ان يقع به الترجيح مطلقا لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فيطلع على ما يزيل الاشكال اما غير الفقيه فلا يكون عالما بما فاته لا بمعنى

... من ها لا يكون مستقل العدد الذي سمعه فربما كان ذلك العدد وهو سببا للضلال وكذا اذا كان احدهما افقه من الاخر كانت رواية راجحة لان الوثوق بالاحتراز عن اللغة عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق بالاحتراز عن الاضعف وكذا ذكر القواطع ايضا فتبين ان قول الشيخ رحمه الله وهو مذهبنا في الترجيح ليس لبيان خلاف فيه بين الشافعي رحمهم الله بل لبيان نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لا نعرفه ثم لا ضبط له في القلم فقبل ولان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى هو الغرض فاللفظ فيكون المعنى تبعا للفظ ولذلك حرم على الجنب والحائض قراءة القرآن وما يجوز به ذكر معناه بعبارة اخرى وفي ذلك جواز الصلاة تتعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل وضبط النظم سواء في النقل عن الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود مخلوقون في النقل بالمعنى مع النقل من يعقل المعنى وهو الفقيه والناس بذل مجهوده واستفرغ وسعه برواته اذا استفراغ الوسع ببذل الطاقة ايضا ولو فعل ذلك في السنة اي بذل مجهوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى بالخبر كان صحيحا ايضا وهو معنى ما ذكره المعتمد وغيره ان من سمع من لا يعرف معنى ما يسمعه كالاعجمي لابد لان حمله معنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا يمكن للاعجمي ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا اكثر معاني الكلام التي يتعلق بها الاحكام لاستدلال ثم قد يؤدي السامع نفسه اي يستفهمها ويحفظها الى ان يتصل الى اقامة الشريعة اي يتعرض بها على ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسال ولسنا هناك ثم ان الله بلغنا من الامر ما ترون فقبل هذا اشارة منه الى ان لابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضي الله عنه وقبل هذا الى حال صغره وجهله وانما قصد بهذا التحدث نعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه الله لانه قال هذا حين كان بالكوفة وله اربعة الاف تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي انه لما قدم علي رضي الله عنه الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما راهم علي رضي الله عنه قال ملأت هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط فلذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة السماع فان يحفظ ما سمعه كما هو حقه ثم ضبطه على الوجه المذكور بروته ولا ايجاز في الرواية فان بكثرة الرواية مع كان بهذه الصفة لا يتفق استدلال على قلته غالبا لانه مجرد حصر ولهذا اي السلف الصالح رضوان الله عليهم كثير الرواية وكان الصديق رضي الله عنه اكبر الصحابة واقدمهم صحبة وكان اقلهم رواية وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا شريككم يعني في تقليل الرواية ولما قيل لزيد بن ارقم الا تروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم امر شديد ولهذا قلت روايات ابي حنيفة رحمه الله حتى قال بعض الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله **قوله** اما العدالة فكذا هي في اللغة عبارة عن ضد الجور وهو الانصاف والعز بفعل ما يجب فعله وبترك ما يجب تركه وعن الاستقامة يقال فلان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق ويقال للطريق عادل لاستقامتها وطريق للبنيات هي البادية اي الطرق وهي الطرق الجادة يتفرع وهي في الشرع عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي هي عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب اما العام ما ثبت منه اي من العدالة اي على ما دل المذكور بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة عن فسق ظاهر فان من انصف بها فهو عدل ظاهرا لانها ما دلالة على الاستقامة ويزجره عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة وهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه اصل قبل العقل وحين ادرك العقل والنهي فلذا ابلة الهوى وانه داع الى الجهل بخلاف العقل والشرع فكان عدالة مرجحا دونه هو متردد العدالة خبره بين الوجود والعدم فرعوا ان رجحان فسرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا للمحظورات دينية ليستة رجحان دليل العقل على الهوى مرجح الصدق في خبره لا بعادية هوى بفضله قال الله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثاني كانه قال فالكامل ما في الاستقامة لا يوجد عن المعاصي لا ان هذا كمال لا يدرك مداه اي غايته فاعتبر ذلك اي في كمال الاستقامة فان لا وهي اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اي احكامها فان شرط الامتناع عن الكبائر والاصرار كاملا للعدالة

عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة يبطل عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصر عليها
لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل لانه حصل الجرح على الحد المحدود له شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة
فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الزلات جمع فاشتراط التحرز عن جميعها لا يبقى العدالة سبيلا لروايته ولا يكون
اسباب العدالة حقيقة الا نادرا فسقط واكتفينا بالتحرز عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر ثم اختلف
كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة وقذف المحصنة واليمين الغموس والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرام اي الظلم في البيت الحرام من الحد اذا اظلم في الحرم وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل
الربوا وروي عن علي رضي الله عنه انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما نص الشارع بالذكر فهو كبيرة وذكر
الغزالي في المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به
كسرقة بصلة او تطفيف حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية
كيف وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال وافراط المزح والحرفة الدنية من دباغة وحجامة وحياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة
لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى
اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جرأته على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو حمل على
شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبول شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال
الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض فهذا يدل على ان الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرز عن الصغائر
والمباحات التي تدل على دناءة الهمة وقلة المبالاة ويقدح في المروة ولا يصر على سائر الصغائر ولهذا اي ولاشتراط
العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق وفوات كمالها في حق المستور
وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه ولهذا لم يجز القضاء بشهادة الفاسق ولم يجز بشهادة المستور قبل السؤال
لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال
لان معرفته بالحديث الذي رواه وسوقه لكن هذا على معرفة عدالته وهي غير معلومة فيكون مردودا في حالة المستور
في غير القرون الثلاثة حجة مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول في القرون الثلاثة اذا لم يعارض مقبولا ولا يرد اولى
بالرد وهو معنى ما تقدم وفي بعض الشروح ان معناه لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور
لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف فاولى ان لا يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي رد بعض
السلف وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول
بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق من الصدر الاول اي منهم
القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة على الجميع على الشرط الذي قلنا بان شهد الثقات بصحته وعملوا به او سكتوا
عنهم واختلفوا فيه ولم يظهر فيما بينهم ولكن يوافقه القياس لا يرده وذكر ابو عمرو الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه
ان المجهول اقسام احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير والثاني المجهول الذي جهلت
عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض ائمتنا فيقبل روايته بعض من رد رواية الاول
وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبني على حسن الظن بالراوي ولان رواية الاخبار يكون عند من يتعذر عليه معرفة
العدالة الباطنة فاقتصر فيها على معرفة العدالة الظاهرة ويشبه ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب الحديث المشهورة
في غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة بحالهم والثالث المجهول العين وقد يقبل
رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعيناه فقد ارتفعت عنه هذه الجهالة فان ابا بكر الخطيب البغدادي

امام

قال واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروي عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه

قوله والايمان والاسلام كذا ما ههنا عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال فان بعضه ولم يقل بعضهما وذكر
في العادة ان الايمان والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا واذا ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من
الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق والاسلام تحقيق له
وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل لان يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه متصفا
بصفات الكمال مثل الوحدانية والعلم والقدرة والحيوة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهية وباسمائه
الحسنى مثل الرحمن والرحيم والقادر والعليم المنبائة باسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى غائب عن الحس والناس يعرف
بالصفات والاسماء ويدخل ايضا فيه التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره
وشره من الله عز وجل وسائر ما يجب الايمان به ظاهر بسموع بين المسلمين بان ولدوا بينهم ونشأوا على طريقتهم بشهادة وعبارة
يقال نشأت في فلان نشأ ونشوا اذا نشأت فيهم وثابت باللسان بان يصف الله تعالى كما هو ويصف جميع ما وجب
الايمان به وصفا على علم وسمع لا عن ظن وتلقف لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى الواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة
بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان يكون حقيقة الا ان هذا الاستيفاء يسقط بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ
ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو تعلم
منه لكن كان كافيا الا ان يقول محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا فقال الشيخ كما ذكرتم وهو الوصف
على التفصيل كال سعد اشتراطه لصحة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة ولا اكثرهم لا يقدرون على
بيان تفسير صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء شرط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج وهو ان يعلم ويقر
اجمالا ما يجب الايمان به بهذا القدر يكفي لثبوت الايمان حقيقة ولهذا او لان الايمان ثبت حقيقة بالبيان اجمالا
قلنا الواجب ان نستوصف المؤمن فيقال اتؤمن بالله تعالى واحدا لا شريك له قادر عالم حي بصير خالق الى اخر اوصافه
التي يجب ذكرها في الايمان او يقال اتؤمن بالله تعالى موصوف بصفات الكمال وان ما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم
حكم بصحة اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف
الاسلام فان اعتقد فلا يفيد هذا الاستيصاف ولا يعتد بذلك الاعتقاد ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال
والاثر ان النبي عليه السلام استوصف بما ذكرنا فيما روي عنه عن حكاية الحال حين النسبة قال للاعرابي الذي شهد برؤية الهلال
اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفي المسلمين احدهم وحين سأل جبريل عليه السلام عن الايمان
والاسلام تعليما للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجمال في المطلوب هذا يبتني على الكامل ايضا
فعلم انه لا يكتفي في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا الا بكلمة سائر الشروط
ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن اي
اختبروهن بيان الشهادة نعني امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن
الايمان ومجرد هجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الحرج واما السنة فهي
ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم **قوله** الا ان يظهر امارة استعمال قوله والمطلق
من هذا يبتني على الكامل يعني لا يكتفي في الاسلام بالظاهر وهو شرط الاستيصاف الا ان يظهر امارات الاسلام
فحينئذ لا يشترط الاستيصاف وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يجب حين لا يوجد منه الدلالة الظاهرة
على الاسلام فاما حين وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم باسلامه
ويكون ذلك قائما مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحديث المذكور في الكتاب فاما من استوصف فجهل بان وصف بين يديه
فقال لا اعرف ما يقول فلست بمؤمن فان محمدا رحمه الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية فادركت ولم تصف الاسلام
قبله ولا بعده بانت من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا

محضا وللجهل بالصانع كم منها بعد الاسلام وصارت مرتدة قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه ولا
عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى يؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالتلقين هذا حين يزف اليه قال شمس
الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصفه ليس بدهاء اذا اراد الزوج ان يستوثق منها
الاسلام لا ينبغي ان يقول لها ما هي الاسلام فانها تتحير عن ذلك وان كانت حسنة حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول
هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول
فلا نكاح بينهما حينئذ فان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف ولا اصف لم يذكر محمد رحمه الله في الجامع
وينبغي ان تبين من زوجها لانها امتنعت عما هو ركن من غير عذر وهو الاقرار باللسان فتكون مرتدة كما اذا بلغ عاقلا
ولم يصف فاذا قالت انا اعقل الاسلام لكن لا اقدر على الوصف فلم يذكر محمد رحمه الله ايضا واختلف المشايخ فيه منهم من
قال بانها تبين لانها لو تركت الوصف مع القدرة عليه تبين فكذا اذا كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام لا يكون عذرا
ومنهم من قال يعذر في ذلك فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته استحسانا وان كان عاجزا بمعصيته فلان يعذر
في العجز عن الوصف بما ليس بمعصية كان اولى كذا ذكره جامع شمس الاسلام الاوزجندي رحمه الله (قوله) فاذا ثبت هذه
الجملة وهي ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوي كان الاعمى والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية
لتحقق هذه الشرائط في حقهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة توقفت على معان اخر لا تشترط في الخبر اما
الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة
اليهما والى المشهود به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت فيما
يمكن التحرز عنه في جنس الشهود وفي باب الاخبار لا حاجة الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله ...
زايد واما العبد والمرأة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على الغير
شاء الغير او ابى والشهادة بهذه المثابة وبالرق ينعدم الولاية اصلا وبالانوثة ينتقص لان الولاية تستفاد من المالكية
والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيها ولهذا اقيمت شهادة امرأتين منهن مقام
شهادة رجل واحد وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم ينعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدودين في
القذف لفوات الولاية او لنقصها ردت شهادة هؤلاء اما هذا اي قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين
احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب الصدق
في الخبر ساء به ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم العامي العمل بالفتوى
عند سماع الشهادة بالتزامه وتعلقه هذه الامانة والتزام الخصم اي الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود
عليه دون العامي وصار تعلق حقه بمنزلة الشاهد على المشهود عليه المراد من الخصم المدعى اي لا يلزم المدعى القضاء
عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه تعلق امانة القضاء من جانب الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعي
الكافر والى البكارة والى شهادته على كافر مثله يلزمه القضاء بموجب تلك الشهادة وان كانت تلزمه عليه القضاء
لا يلزمه الاستماع في هذه الصور وبيان هذا ان قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ليس في ظاهره التزام احد شيئا بل فيه
بيان صفة يتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالابرة والثاني ان حكم الخبر يلزم المخبر
اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط فيه قيام الولاية وبهذا جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها
التزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها يلزم على
الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك وبيان اللزوم ...

ومن الشهادة وقد بين رواة الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر من الصحابة مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر وواثلة بن الاسقع رضي الله عنهم والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص
احد انهم رووا قبل العمى ام بعده وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن فيما يشكل عليهم
من امر الدين ويعتمدون خبرهن خصوصا الى عائشة رضي الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجيب دعوة المملوك
فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه اذن له وسلمان رضي الله عنه حين كان عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل
ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان يعتق وبعد عتقها وكثير من الموالي نقلوا اخبارا وتلقته
الامة بالقبول من غير نكير من احد مثل نافع وسالم وعبد الله بن ... ومحمد بن جبير ... الاعمى والمملوك والانثى ... كل
كالبصير والحر والذكر ثم المحدود في القذف رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص
قال الله تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا ومن شرط كون الخبر حجة
العدالة مطلقة وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكرة رضي الله عنه مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ
في خبره انه روى بعد ما اقيم عليه الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس
في معنى الشهادة من الناس من اسباب الفسوق الكذب يقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكره غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي شيخ البخاري
وذكر ابو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله
بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة وذكر ابو المظفر السمعاني
ان من كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه كذا ذكره ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث (قوله)
واما المرتبة الثالثة اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة

بسم الله الرحمن الرحیم قال الله تعالی ادعونی استجب لکم عن انس بن مالک قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یا علی اکثر من الدعا
فان الدعا یرد القضا المبرم انس مالک روایت می کند که رسول گفت علیه السلام با بسیار دعا بسیار کن که دعا قضا را باز گرداند ابو سعید خدری
روایت می کند که رسول گفت هر مسلمانی هر روز دعا ... انس بن مالک روایت می کند که رسول گفت علیه السلام دعا مخ عبادتست
روایت دیگر دعا سلاح مومنست و عماد دینست و نور آسمان و زمین است ... خالص قال ...
که دعا مستجاب بود باید که ادب شرط دعا بجای آرد و ادب دعا آنست که دلش حاضر بود و غفلت از وی دور کند ...

[illegible]

فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات يوم يقوم الحساب عن معاذ بن جبل

شهد ان لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة معاذ بن جبل روايت میکند که رسول علیه السلام گفت هرکس که به اخلاص

ابو هریره گفت که پرسیدم یا رسول الله که سعید شود روز قیامت به شفاعت تو گفت یا ابا هریره

لا اله الا الله وحده لا شریک له الها واحدا احدا صمدا لم یتخذ صاحبة ولا ولدا ولم یکن له کفوا احد

[illegible]

[illegible] وقرآن خوانان بهشت [illegible] خدای عزوجل [illegible]

[illegible] علیه [illegible]

[illegible] فرمان الله بود قرآن [illegible]

[illegible]

[illegible] علی کرده [illegible] قرآن بخواند [illegible] که ما هیچ

[illegible] رسول گفت علیه السلام تعلموا الزهراوین یعنی سورة البقرة وآل عمران [illegible]

[illegible] نزدیک قرآن خوان [illegible] روز قیامت

است وبالله التوفیق [illegible] عبد الله [illegible] رسول گفت [illegible]

[illegible] که کسی قرآن [illegible] فراموش کند [illegible]

[illegible] روز قیامت [illegible] خدای عزوجل

[illegible] وادی [illegible] هر روز [illegible] هفتاد بار [illegible] دوزخ [illegible] بخدای [illegible]

[illegible] هر روز [illegible] هفتاد بار بخدای عزوجل [illegible] در آن چاه [illegible]

[illegible] دوزخ [illegible] که در چاه وی را عذاب کنند فاسقان قرآن

[illegible] عذاب [illegible] ایشان گویند

[illegible] آنچه [illegible] بود [illegible]

[illegible] علی [illegible] رضی الله عنه روایت کند که رسول گفت علیه السلام سید مردمان آدم است و سید عرب

مصطفی است و سید فارس سلمان است و سید روم صهیب است و سید حبشه بلال است و سید روزها روز

آدینه است و سید شبها شب القدر است و سید ماهها ماه رمضان است و سید قرآن سورة البقرة است

و سید [illegible] آیة الکرسی است [illegible] آیة الکرسی پنجاه کلمه است و در هر کلمه پنجاه برکت است هر که از پس هر نماز

آیة الکرسی بخواند [illegible] عبد الله مسعود روایت کند که [illegible] جبرئیل [illegible] رسول علیه السلام

[illegible] علی [illegible] روایت کند که قرآن [illegible]

[illegible] هذا القرآن [illegible]

[illegible] ابی بن کعب روایت کند [illegible] خدای عزوجل گناهای وی عفو کند

[illegible] قرآن [illegible] بار خوانده بود و اگر گرسنه بخواند سیر گردد و اگر تشنه بخواند سیراب گردد

[illegible] خدای عزوجل [illegible]

[illegible] شهید رود و اگر [illegible] خواند که در حال مرگ بود

[illegible] صف صف [illegible] استغفار کنند و ملائکه [illegible]

[illegible] رضوان خازن بهشت [illegible]

[illegible] سیراب بود [illegible] بهشت رود هر که [illegible]

[illegible]

[illegible] ملائکه [illegible]

[illegible] بهشت [illegible]

[illegible] صد هزار [illegible] صد هزار [illegible]

[illegible] روایت کند که رسول گفت علیه السلام هر که یکبار قل هو الله احد بر خواند [illegible] روز قیامت [illegible]

[illegible] هر که [illegible] روایت کند [illegible] قل هو الله [illegible]

[illegible] رسول گفت [illegible] قل هو الله احد [illegible]

[illegible] حسنات [illegible] سیئات محو کنند [illegible]

[illegible]

[illegible] قل هو الله احد [illegible]

[illegible] هزار [illegible]

[illegible]

[illegible] رسول الله [illegible] قل هو الله [illegible]

[illegible] گفت یا رسول الله [illegible]

[illegible] گفت یا محمد [illegible]

[illegible] هزار [illegible]

[illegible]